Philosophie

Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

von

Gerhard Funke

aus Leopoldshall

Druck: Köllen-Verlag, Bonn

1988

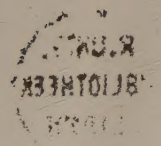
Berichterstatter:

Prof. Dr. Rothacker

Prof. Dr. Becker

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern.



Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System.

Seite

Inhalt.

Einleitung 11

I. Der Begriff des Möglichen 35

1. Das analytische Urteil als Grundlage logischer Möglichkeit 35
2. Die vollständigen Begriffe in inhaltslogischer Betrachtung 36
3. Formale Begründung von Prädikaten und unmittelbare Einsicht in Elementarbegriffe 37
4. Definitionen, Wesenheiten und „Möglichkeiten" . . 38
5. Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten 39
6. „Möglichkeiten" und Monaden. Vielheit in der Einheit 40
7. Zufälligkeit und unendlicher Regreß bei der Begründung eines Prädikats 41
8. Analytische und synthetische Betrachtung der Urteile . . 42
9. „Möglichkeiten" und Zufälligkeit 44
10. „Möglichkeiten" — mögliches Enthaltensein von Prädikaten — und Geschichte 44
11. Zwei Arten der Notwendigkeit. „Möglichkeiten" und Wirklichkeit 45
12. Verwirklichung von „Möglichkeiten" 47
13. „Möglichkeiten" und Elementarbegriffe. Substanzen und Attribute 49
14. Mögliche und wirkliche Ordnungen. Seinsschichten . . 51
15. „Möglichkeit" und vollständige Begriffe 53
16. Substanzen und Aggregate von Substanzen, prästabilierte Harmonie und „mögliche Welten" 54
17. „Möglichkeit", Gegenstand und Einheit — logische Möglichkeit und Realmöglichkeit 57
18. Relationen zwischen den Elementarbegriffen . . . 59
19. „Möglichkeit" als logisch-ideeler Grund des Realwirklichen 60
20. Realdefinitionen, Kausaldefinitionen und Widerspruchslosigkeit 62
21. Ursprüngliche und abgeleitete Wahrheiten 63
22. Der Satz vom Grunde; ratio gleich causa — echte Realmöglichkeit 66
23. visio infallibilis 67
24. Teleologischer Ursprung der „göttlichen Mathematik" . . 70
25. Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen? 70
26. Der letzte Grund (ratio = Grund und Ursache) . . . 73

Seite

27. Das Problem der Wirklichkeitsformen 74
28. Harmonieprinzip und Prinzip des Besten 76
29. Daseinsstreben der „Möglichkeiten" 77
30. Zusammenfassung 78
31. Motivierungszusammenhänge. Bestimmung 79
32. Wirkursachen und Zweckursachen 81
33. Das Kompossible 82
34. Der Zusammenhang von „Möglichkeiten", Wirkursachen und Zweckursachen 83
35. principium identitatis indiscernibilium 85
36. „Möglichkeiten" und Dispositionen 86
37. Zusammenfassung: intellectus divinus und Reich des Willens 87

II. Die Arten des Möglichen 89

1. Die Seinsstrukturen — ihre Erfordernisse 89
2. Die Stellung von Möglichem und Wirklichem in Leibnizens System 90
3. Sachmöglichkeit 93
4. Der intellectus divinus als das Reich der ewigen Wahrheiten, Wesenheiten und „Möglichkeiten" 95
5. Der intellectus divinus Reich des Denkens oder Reich des Gedankens? 97
6. Verhältnis der „Möglichkeiten" zu Wahrheit und Falschheit 98
7. Erkenntnismöglichkeit 99
8. Verhältnis von Macht, Verstand und Willen Gottes, Frage nach einem Fatum Gottes 100
9. Problem des realen und des idealen Seins 101
10. Problem der Notwendigkeit. „Möglichkeit" und Notwendigkeit 101
11. Die Arten der Notwendigkeit (insgesamt) 103
12. Notwendigkeit und Zufälligkeit 105
13. Das Mögliche an den „Möglichkeiten" 106
14. Erkenntnismöglichkeit des Menschen. Willensmöglichkeit des Menschen 107
15. Der intellectus divinus als Reich der generellen Begriffe und der individuellen vollständigen Begriffe 108
16. Willensmöglichkeit. Der innere Determinismus 109
17. Die Organisation des Menschen in Körper, Seele, Geist und die mechanische, psychologische, ideelle Determination 111

Seite

18. Einsicht, Bestimmung und Willensfreiheit 113
19. Der logische Standpunkt einer Unendlichkeit von „Möglichkeiten" 115
20. Die Bedeutung eines kontradiktorischen und eines konträren Gegensatzes 117
21. Zufälligkeit vom logischen Standpunkt aus geurteilt . . 118
22. Zufälligkeit und Notwendigkeit innerhalb der realen Wirklichkeit nach der Setzung einer Anfangskonstellation . . 120
23. Widerspruchslosigkeit, Realdefinitionen und realisierendes Prinzip 121
24. Unterschied zwischen „Möglichkeiten" und Realdefinitionen 122
25. Widerspruchslosigkeit und reale Wirklichkeit 123
26. Definitionsinhalt und Definitionsgegenstand 124
27. Sachmöglichkeit, Widerspruchslosigkeit und Beweis der Sachmöglichkeit 125
28. Unmöglichkeit und Möglichkeit usw. innerhalb der Sphären des Realen und Idealen 127
29. Das Möglichkeitsproblem bei Leibniz als Schichtenproblem der Wirklichkeit 128
30. Die „Möglichkeiten" und die Idee dieser Welt 130
31. Der intellectus divinus und die Erkenntnis. Die Arten der Erkenntnis 131

III. Der Ort der „Möglichkeiten" 135

1. Wirkliche Welt und „mögliche Welten" 136
2. Das notwendige Wesen 137
3. „mögliche Welten" als Komplexe von „Möglichkeiten" . . 138
4. Das geistige Sein (intellectus divinus) 139
5. „Potenz" 140
6. Realmöglichkeit und disjunktive Doppelmöglichkeit . . 141
7. „reine Möglichkeiten", die „beste der möglichen Welten", Realmöglichkeit und Gottes Intellekt 141
8. Das Zulässige. Die Verwirklichung der zulässigen Welt und die prästabilierte Harmonie 143
9. Bloß Mögliches und Zulässiges 145
10. Existierende „Möglichkeiten" 146
11. Mögliche, zulässige, wirkliche Welt und die Zufälligkeit 147
12. „Diese Welt" und die „reinen Möglichkeiten" 148
13. Möglichsein, Zulässigsein, Notwendigsein der „Möglichkeiten 149

Seite

14. Zusammenfassung: die reinen Möglichkeiten, der rational geleitete Wille und die beste der möglichen Welten . . 151
15. Zulässige Welt und Erkenntnis a priori und a posteriori 152
16. Setzung von Spielräumen durch die Vielheit in der Einheit bei den vollständigen Begriffen 154
17. Weltsysteme 155
18. Unterschied zwischen logisch Möglichem, Zulässigem und Realmöglichem 155
19. Nochmals Vernunftwahrheiten u. Tatsachenwahrheiten usw. 157
20. Lebensschicksale, Handlungen und „Möglichkeiten" — Bestehen aller dieser im göttlichen Intellekt 159
21. Die hypothetische Notwendigkeit 160
22. Möglichkeiten des Menschen innerhalb der „besten der möglichen Welten" 161
23. Privation 162
24. Der Begriff der „Möglichkeiten" und die Wirklichkeitsform der „Möglichkeiten" — Die logische und die transzendentale Wahrheit 163
25. Der intellectus divinus Inbegriff alles Idealseienden . . 165
26. Eindeutigkeit, Bestimmung und das Reich des idealen Seins 166
27. Der intellectus divinus als Fatum 167
28. Fatum und Wille 171
29. Offenbarkeit des Seinswirklichen des idealen Bereichs, der „Möglichkeiten" 172
30. Losgelöstes Seiendes? 173
31. Die abstrakten Gedanken und das Reale. Die eingeborenen Ideen. Die Erkenntnis 175
32. Wissensmöglichkeit bei begrenzten Intellekten. Zusammenhang von Wissensmöglichkeit und Willensmöglichkeit 175
33. Die Unvollkommenheiten und der intellectus divinus . . 178
34. Die Rationalität alles Seienden 179
35. Zusammenfassung: Die Hinordnung des Idealen auf das Reale, der „Möglichkeiten" auf die Wirklichkeit. Die Zuordnung von Intellekt und Wille 181

Nachwort 183

Literaturverzeichnis 187

Verzeichnis der Abkürzungen.

Buch. = G W. Leibniz, Philosophische Werke. 4 Bde. Herausgegeben von A. Buchenau und Ernst Cassirer. Leipzig 1924.

Cout. = Opuscules et fragments inédits de Leibniz. publ. par Louis Couturat. Paris 1903.

Dutens = Leibnitii opera omnia nunc primum collecta etc. studio Ludovico Dutens. 6 tom. 1789.

Faust = Der Möglichkeitsgedanke / Systemgeschichtliche Untersuchungen von August Faust. I. u. II. Heidelberg 1931.

Gerh. = Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875—1890.

Lettr. et opusc. = Lettres et opuscules inédits de Leibniz, publ. par Foucher de Careil. Paris 1857.

Math. = Leibnizens mathematische Schriften. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1848—1863.

Mahnke = Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik von Dietrich Mahnke. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von Edmund Husserl, VII. S. 305—612.

Mollat = Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Von Georg Mollat. Neue Bearbeitung. Leipzig 1893.

Nouv. lettr. et opusc. = Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, publ. par Foucher de Careil. Paris 1857.

Possibility = Possibility Lectures delivered before the philosophical Union of the University of California. 1933. California 1934.

Einleitung.

Das Problem des Möglichen nimmt in Leibnizens System eine zentrale Stellung ein. Denken wir nur daran, daß auf der Fassung dieses Problems und seiner Lösung die metaphysische Konstruktion einer Auswahl der wirklichen Welt aus einer Anzahl von möglichen Welten, die Auswahl alles Wirklichen aus einem bloß Möglichen beruht. Damit wird gesagt, daß ein logisch Mögliches das Gefüge der Welt bildet und daß es als logisch Mögliches gesondert von der Betrachtung dieser Welt behandelt wird. Denn es ist so, daß nur das eine von den möglichen Gefügen das Gefüge der wirklichen Welt wird. Hier unterscheiden sich also schon zwei Formen des Möglichen.

Einmal in der Unendlichkeit der möglichen Welten die reinen Möglichkeiten, zum andern das in der wirklichen Welt enthaltene logische Gefüge, das vor der Einbeziehung in die wirkliche Welt ebenfalls nur logisch möglich war, ein rein logisches Gefüge bildete.

So ist es gleich eine Aufgabe der Untersuchung, gemäß der metaphysischen Voraussetzung zu untersuchen, welche Unterschiede zwischen beiden Möglichkeiten bestehen, welche Zusätze für das possibile ontologicum erforderlich sind, obwohl für beide Formen die eine Definitionsgleichung vorausgesetzt ist: possibile — quod nullam contradictionem involvit.

Dazu muß nun aber erst die Bedeutung des Terminus „Möglichkeit" genau geklärt werden. Zu verschiedenen Formen des Möglichen kommen wir nur durch die Analyse des Begriffs.

Wenn wir also dem Möglichkeitsproblem innerhalb des Leibnizischen Systems einen besonderen Rang zuweisen und den metaphysischen Voraussetzungen dieses Systems gemäß gleich auf ein besonderes Problem — das des possibile logicum und possibile ontologicum — stoßen, so müssen wir doch vor der Erledigung dieses Problems erst

wissen, was der Möglichkeitsbegriff überhaupt ist. Der Gang der Untersuchung soll also der sein:

Wir skizzieren einleitungsweise das Leibnizische System immer in Hinblick auf unser Problem, dabei wird von selbst die Bedeutung dessen, was ein Begriff ist, hervortreten, so daß wir in der Arbeit unbesorgt an die Untersuchung des Möglichkeits b e g r i f f s gehen können. Der Wert einer Darstellung des Problems wird sich ebenfalls bei der Skizzierung des Systems ergeben, ebenso von wo wir den Zugang zu ihm zu suchen haben. Ein dogmengeschichtlicher Rekurs, eine kurze Zusammenfassung der Thesen und der Exposition und ein Verweis auf die Hauptquellen werden die Skizze ergänzen und der ganzen Arbeit eine klarere Struktur geben.

Den Ausgang nahmen wir oben von der Voraussetzung, „daß die Bedeutung des Ausdrucks ‚wirklich' mit der Hilfe der vorausgesetzten Bedeutung des Ausdrucks ‚möglich' zu fixieren sei." (vgl. die Besprechung der ‚Possibility' durch Heinrich Scholz. Dtsche. Lit. Ztg. Jahrg. 57. Heft 47 Sp. 1993).

Das bedeutet, daß ein vollständiger Überblick über ein Gegenstandsgebiet — auch über das Gebiet der Wirklichkeit und der in ihr enthaltenen Möglichkeiten — nur nach dem streng logischen Aufbau des analytischen Enthaltenseins des Besonderen im Allgemeineren zu erlangen ist. Über dem Realwirklichen liegt ein Gefüge von logisch Möglichem, aus dem es zu verstehen ist. Es wird somit vom Tatsächlichen zum Wesentlichen zurückgegangen. Da alles Wirkliche möglich sein muß, ergibt sich dieses, daß es Wirklichkeits- und Möglichkeitserkenntnis, Tatsachen- und Wesenserkenntnis gibt, die beide irgendwie zusammenhängen müssen.

In den Begriffen ist das Wirkliche oder das, was wirklich werden soll, vorweggenommen. So heißen die Begriffe auch primae veritates oder primae possibilitates, da in ihnen als ‚Möglichkeiten' alles Folgende und Abgeleitete begründet ist.

Die Tatsachenwahrheiten und die Vernunftwahrheiten hängen also auf das Engste mit den „Möglichkeiten" zusammen, weil die „Möglichkeiten" entweder apriori als

primae veritates erschaut werden, oder die Möglichkeit eines, das wirklich werden soll, durch die Kausaldefinition, die es aus jenen ableitet, erkannt werden kann. Zum anderen aber wird die Möglichkeit einer Sache durch Erfahrung in der Wirklichkeit aposteriori erkannt. Damit, daß über der Wirklichkeit ein Netz von Begriffen, von „Möglichkeiten" liegt, wird der Gedanke einer vollkommenen Vernunftgemäßheit des Universums, d. h. seiner logischen Gesetzmäßigkeit und Gesetzlichkeit gekennzeichnet.

Unbeschadet darum werden die „Möglichkeiten" mit Nachdruck als die Vorbegriffe für Wirkliches bezeichnet, denn das Begriffsein soll für Leibniz das Individuellsein nicht antasten.

Dies gehört zu den Grundgedanken des Systems. Nach Kabitz (Der junge Leibniz. 1909) gibt es nun fünf solche isolierbaren Gruppen von Grundgedanken.

1. Den Gedanken der vollkommenen Vernünftigkeit und Vernunftgemäßheit des Universums, d. h. die Bestimmtheit des Universums durch logische Gesetze.
2. Den Gedanken der selbständigen Bedeutung des Individuellen im Universum.
3. Den Gedanken einer vollkommenen Harmonie der Dinge.
4. Den Gedanken der qualitativen und quantitativen Unendlichkeit des Universums.
5. Den Gedanken der mechanischen, mechanistischen Naturerklärung.

Da wir die Skizzierung des ganzen Systems nur im Hinblick auf das unternehmen, was Ansatzpunkte für die Erfassung des Begriffs des Möglichen gibt, werden wir besonders sowohl hier in der Einleitung wie in der Abhandlung selbst die Punkte 1 und 2, und in geringerem Maße den Punkt 3 berücksichtigen. Mit jenen sei daher der Anfang gemacht.

Wir kommen zuerst dazu, das Problem der Individualität zu erörtern.

Es ist für Leibniz unerklärbar, daß, z. B. vom seelischen Leben ausgehend, auf eine Seele ein Einfluß ausgeübt wird. Infolgedessen kann nichts in sie hineinkommen, und das,

was in ihr gelegen ist, hat von Anfang an in ihr gelegen. So sind der Seele alle Ideen und „Möglichkeiten" eingeboren. Leben und Seelenleben, Wollen und Handeln beruhen nur auf einer Selbstentwicklung der Seele ohne Rücksicht und Beziehung auf das ihr Äußerliche. Da auch Wissen und Erkenntnis und ihr Umfang im Seelischen begründet ist, so kann es sich bei der Erkenntnis nur darum handeln, das irgendwie vorhandene Wissen zum Bewußtsein zu bringen. Vorhandenes Wissen soll dabei nicht heißen, daß Denkinhalt und gedachter Gegenstand zusammenfallen. Denn wenn es auch Sachen gibt, die nur im Denken als Gedachte bestehen wie alles Fiktive, so sind diese Sachen zwar vom Denken gebildet als Denkinhalte da, aber alles erkennbare Denken ist von solchem fantasierenden Denken dadurch unterschieden, daß es seine eigenen Gegenstände vorfindet, d. h. aber, daß eine Erkenntnis nur dann wahre Erkenntnis ist — objektive Wahrheit hat — wenn die seelischen Erscheinungen und ihre Gesetze den Vorgängen außerhalb gemäß sind, d. h. das wahre Sein spiegeln. Die je individuelle Seele bildet so die Grundlage für alles Weitere.

Wenn es also „Sachen" gibt und wenn es Seelen gibt, dann gibt es Erkenntnis und Erkenntnismöglichkeit, Wollen und Willensmöglichkeit, die je einer Individualität in bestimmtem Maße zukommen.

Innerhalb einer individuellen Seele haben die Vorstellungen als die Elemente des Seelenlebens mit verschiedenen Deutlichkeitsgraden ihren Ort. Da für Leibniz kein Weg von innen nach außen führt, muß zur Konstituierung von Wahrheit angenommen werden, daß sich die Vorstellungswelt und die wirkliche Welt entsprechen. Die Deutlichkeitsgrade geben das Kriterium für Erkenntnis und Nichterkenntnis an. Dunkelheit und Verworrenheit wird als Regellosigkeit; Klarheit und Deutlichkeit als bestimmter logisch gesetzmäßiger Zusammenhang erklärt. Alle Erkenntnis richtet sich so nach logischen Gesetzen, und diese Sätze sind die Sätze des Widerspruchs, der Satz der Identität und der Satz vom Grund. Diese Sätze können sich immer nur auf Begriffe beziehen. Damit sehen wir eine Verquickung des Terminus „Vorstellung" und des Terminus „Begriff".

Begriff bedeutet somit nach scholastischem Vorbild etwa soviel wie „einfache intellektuelle Vorstellung" oder „weder bejahende noch verneinende geistige Auffassung". Damit ist der Begriff ein auf eine Sache gerichtetes Erlebnis des Denkens. Bei der gewöhnlichen Verwendung des Terminus „Begriff" wird es sich um ein sachgerichtetes Denkerlebnis handeln, das sachgerichtete Denkerlebnis einer endlichen Individualität.

Wenn aber allem Wirklichen, also allem Individuellen, Möglichkeiten als Vorbegriffe vorliegen sollen, kann es sich dabei kaum um diese Bedeutung des Begriffs handeln. Vielmehr werden dann die Begriffe wie der Möglichkeitsbegriff selbst als Ideen in dem Intellekt eines unendlichen Wesens vorhanden sein.

Wenn diese Ideen bei Augustin Schöpfungsgedanken Gottes sind, so sind sie für Leibniz bestehende, an den intellectus divinus geknüpfte Wesenheiten, die nicht unbedingt Schöpfungsgedanken zu sein brauchen.

Begriff meint sodann etwa soviel wie aktuellen begrifflichen Gedanken — sei es aktuell im unendlichen oder im endlichen Wesen. Als Begriff hat er sowohl eine subjektive wie eine objektive Bedeutung, das ist jene vom subjektiven gegenstandsgerichteten sachlichen Denkerlebnis dargestellte Gegenständlichkeit.

Wenn wir also vom Möglichkeitsbegriff sprechen, ist damit zugleich die ganze innere Problematik angedeutet, da ja die Leibnizischen „Möglichkeiten" in der Hauptsache den Bereich der Begriffe ausmachen. Hier liegt somit der Grund und der Einsatz für alles Folgende.

Da die Vorstellungen durch die logischen Sätze über Identität, Widerspruchslosigkeit und den zureichenden Grund wahre Erkenntnis geben sollen, müssen nicht nur sie, sondern auch alle außerhalb ihrer liegenden Gegenstände und Wirklichkeiten sich nach ihnen richten. Für die Vorstellungen sowohl wie für die „Möglichkeiten", die doch auf Sachliches gehen, sind diese Sätze oberste Prinzipien. Für alles Realwirkliche tritt zu ihnen mit gleichem Geltungsanspruch das Prinzip des Besten, das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren und der ontologische Satz vom Grund.

Durch die Geltung dieser Prinzipien ist es erreicht, daß alle Erscheinungen gesetzmäßig verlaufen. Da wir von nichts Kenntnis haben, was nicht schon in uns enthalten ist, muß also alles, was existiert, dem Seelenleben analog gedacht werden.

Da dies Seelenleben nun mit seinen Vorstellungen alle Grade der Klarheit und Deutlichkeit aufweisen kann, sodaß sich durch kleine, fast unmerkliche Unterschiede — die aber gemäß dem Satz von der Identität des Ununterscheidbaren doch nicht unmerklich sind — alles scheidet, so müssen sich also auch in der Welt der Erscheinungen alle Intensitätsgrade aufweisen lassen. Nicht nur alles Wirkliche zeigt, daß die Unterschiede durch fast unmerkliche Grade kontinuierlich ineinander übergehen, sondern auch in der logischen Welt gibt es vollständige individuelle Begriffe, die sich in Reihen anordnen lassen und die auch je nur durch fast unmerkliche Unterschiede Scheidungen zwischen einander setzen. Nicht nur in der Natur gibt es keine Sprünge, sondern auch unter den Möglichkeiten. Wichtig ist nun für den uns interessierenden Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit, daß Leibniz das Wesen der Körper weder in Undurchdringlichkeit noch Ausdehnung, sondern in der aktiven Wirkenskraft sieht. Alles Materielle erscheint so als die Ausdrucksform einer unräumlichen Substanz mit ihrer Kraft.

Somit ist der Raum, der für alles Körperliche erforderlich ist, von den Vorstellungen, d. h. von ihrer Klarheit und Deutlichkeit abhängig gemacht. Eine verworrene Vorstellung faßt Körperliches als Körper, eine intuitive Vorstellung faßt ihn als unräumliche Kraft. Für alle echte Erkenntnis — besonders für Gott — ist der Raum ein ens mentale. Die unräumliche Kraftsubstanz nun ist die Seele.

Sie entwickelt alle Vorstellungen aus sich und muß nach dem Kontinuitätsprinzip nicht allein bestehen, sondern sie muß mit anderen in der Wirklichkeit als ebenso unräumlich und kraftbegabt vorfindbaren Zentren eine Wirklichkeit haben. Damit befinden wir uns auf dem Standpunkt der Monadologie.

Nach ihr kann man sagen, daß in den Monaden sämtliche ihnen zukommenden Vorstellungen beschlossen lie-

gen, und diese sind je verschieden. Potentiell sind die Monaden gleich. Wiederum nach dem Kontinuitätsprinzip ordnen sich diese Monaden in einer Stufenfolge von der monas monadum herab bis zur schlafenden und nackten Monade, was also nach Voraussetzung zugleich eine Stufenfolge der Erkenntnis oder der Erkenntnismöglichkeit ist. Mit dem Begriff der monas monadum nähern wir uns einem bedeutendem Ansatzpunkt unserer Arbeit.

Diese monas monadum, die alle anderen Monaden durch Ausstrahlung aus sich geschaffen hat, wird mit einem wirklichen Gott gleichgesetzt, der gemäß seinen Schöpfungsgedanken — den Ideen und Möglichkeiten — alles Wirkliche mit seinen Fähigkeiten schafft, und zwar nicht nur den intellektuellen, sondern auch den willensmäßigen, so daß hier das Problem der Wissens- und Willensmöglichkeit seinen Ort hat.

Die Ideen und „Möglichkeiten" als Schöpfungsgedanken gehen somit dem Realwirklichen voraus, damit aber auch dem in der Realwirklichkeit vorfindbaren Erkenntnismöglichen und Willensmöglichen.

Als die Monade, die die größte Kraft und Erkenntnis besitzt, enthält Gott in seiner Erkenntnis, in seinem Intellekt, auch die Kenntnis von allem Möglichen. Da nun alle Kraft eine gerichtete Kraft und als solche eine geleitete Kraft ist, kommt Leibniz zu der Voraussetzung, daß alles Geschehen rational sei. Dabei müssen wir allerdings die Rationalität einer göttlichen Mathematik der Maximum-Minimumrechnung des teleologischen Prinzips des Besten mit einbeziehen. Rational ist dies Prinzip auch insofern, als es als Prinzip allgemeine Geltung beansprucht.

Alles Wirkliche geschieht somit gemäß einem gesetzmäßig Vorgeschriebenen zu einem Zweck. Dieser Zweck ist die bestmögliche harmonische Welt.

Gott als wissendes Wesen sah alle „Möglichkeiten" und alle möglichen Welten, als wollendes Wesen ließ er sich von den geltenden und unabhängig von seinem Willen, nicht aber unabhängig von seinem Verstand bestehenden Prinzipien leiten. Die Bereiche des Willens und des Verstandes sind aber durch seine Macht beide als „wirklich",

d. h. einmal als seiend, das andere Mal als bestehend gesetzt.

Das universal geltende Prinzip der Stetigkeit entschuldigt die innerhalb der Gesamtharmonie vorfindbaren, durch Privation bedingten Uebel und Unvollkommenheiten, somit also auch die Unvollkommenheit der Erkenntnis der untergeordneten Monaden. Daß überhaupt Erkenntnis von Äußerem vorhanden ist, beruht darauf, daß jedem äußeren Vorgang eine innere Vorstellung der Seele entsprechen soll, ohne daß an eine äußere Einwirkung im Sinne der Kausalität etwa gedacht ist. Durch die prästabilierte Harmonie gewinnt der Mikrokosmos ein Bild des Makrokosmos. Während Gott nur adäquate Vorstellungen besitzt, beruht der Vorstellungsverlauf innerhalb einer jeden geschaffenen Monade auf einer immanenten Kausalität. Hier liegt weiter ein bedeutsamer Ansatzpunkt für die Bearbeitung des Problems des Möglichen vor, denn das Problem der immanenten Kausalität etwa der „Möglichkeiten' und der möglichen Welt, die den Monaden und der wirklichen Welt zugrunde liegen, verweist auf das Problem der Willensfreiheit.

Wenn nun wirklich alle Vorstellungsverläufe innerhalb der Monaden aus demjenigen heraus ablaufen, was auf Grund von „Möglichkeiten" oder nach dem Muster von „Möglichkeiten" in sie hineingelegt ist, dann erklärt sich damit nur die wahre Erkenntnis vermittels der eingeborenen Ideen, also die Vernunfterkenntnis. Erkenntnis wird nur durch logische Analyse gewonnen. Was wir an Sinneswahrnehmungen haben, soll zwar nach Leibniz ebenfalls aus dem Wesen der Monade, nur nicht aus der Vernunft stammen. Durch Sinneswahrnehmungen und Tatsachenwahrheiten, die nicht auf exakter logischer Analyse beruhen, läßt sich also keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne gewinnen.

Für Vernunftwahrheiten und Vernunfterkenntnisse, die auf dem Satz des Widerspruchs beruhen, ist je das Gegenteil undenkbar gleich unmöglich. Für die Tatsachenwahrheiten, die auf dem Satz des zureichenden Grundes beruhen, wodurch alle Erscheinungen eigene Ursachen haben, ist das Gegenteil denkbar und logisch möglich. Damit nähern

wir uns schon auf dem Boden des Leibnizischen Systems unserem eigenen Problemfeld. Denn bei der ausdrücklichen Nennung eines logisch Möglichen werden wir zur Nachforschung nach anderem Möglichen angeregt.

Wenn nun — und damit kommen wir zum Kern der Abhandlung — alle Sinneserkenntnis nur eine uneigentliche Erkenntnis ist und unklare Vorstellungen gibt, dann ist die ganze Natur, die ganze Realwirklichkeit so wie sie ist, unklar, nicht logisch-analytisch herleitbar, somit nur Erscheinung für ein geistiges ideales Seiendes, das als wahres Seiendes hinter den Dingen der wirklichen realen Welt steht. Wir sehen uns hier also auf die Sätze am Anfang der Abhandlung verwiesen, daß nämlich das Gefüge der realen Wirklichkeit in einem Idealwirklichen besteht. Den Terminus „idealwirklich" dürfen wir insofern gebrauchen, als die dem Realwirklichen zugrundeliegenden „Möglichkeiten" ein Sein im göttlichen Verstand haben und als solche intellektuellen Bestand besitzen. So ist die Körperwelt, die Realwirklichkeit, als mundus sensibilis die Welt der Sinneswahrnehmung. Ihre gedankliche Durchdringung wäre die vollkommene Erkenntnis. Doch diese Aufgabe ist unvollendbar, nur der, dem a l l e Ideen und „Möglichkeiten" eingegeben sind, vermag sie zu leisten oder wenigstens ihrer Leistung annähernd nahe zu kommen.

Für göttliche Erkenntnis gleichen sich trotz dem Wesensunterschied zwischen endlicher und unendlicher Analyse die Vernunft- und die Tatsachenwahrheiten aneinander an, während sie für endliche Intellekte immer geschieden bleiben.

Die „Möglichkeiten", die einen idealen Grund für alle vorstellenden Wesen und ihre Wahrnehmungen abgeben, bilden mit Anderem den mundus intelligibilis — und zwar in der Eigenart als das nicht Wahrnehmbare, sondern nur Denkbare. Ihr Zusammenhang mit den ewigen Wahrheiten wird in der Arbeit selbst erörtert werden, hier interessiert uns nur, daß sich die eine der beiden Arten der Wahrheiten auf ein Reich des Bestehenden, des idealen Seins beruft, die andere sich aber auf die reale Welt der Monaden und Körper bezieht.

Zusammenfassend erweist sich also die Feststellung von Seinsbereichen als wichtig für die Fassung eines Möglichkeitsbegriffs, der eindeutig mit den Merkmalen der Idealität und der Seinsform des Bestehens charakterisiert ist oder charakterisiert wird.

Dabei ist nun zu bemerken, daß die Fassung des Möglichkeitsbegriffs durchaus nicht original ist, sondern vielmehr in Vielem auch hier die Perspektiven früher formulierter Aspekte vereinigt. Die Originalität liegt in der Einordnung, der Art der Einordnung und der Einschmelzung des Begriffs in das System. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung wird einen großen Teil der im Laufe des Philosophierens zur Ausprägung gelangten Bedeutungen des Möglichkeitsbegriffs als Teilbedeutungen des Leibnizischen Begriffs wiederfinden.

Zur Lösung dieser Aufgabe wird man immer auf die systemgeschichtlichen Untersuchungen über den Möglichkeitsgedanken von August Faust zurückgreifen müssen. (August Faust, Der Möglichkeitsgedanke. I. u. II. Heidelberg 1931.)

Wir werden danach kurz skizzieren, was die besonders bedeutsamen Möglichkeitsbegriffe Platos und Aristoteles' zu sagen haben, dann werden wir auf die Fassung eines possibile logicum im Mittelalter verweisen und endlich den vernachlässigten Begriff einer echten Realmöglichkeit, wie er bei den Megarikern, Abälard, Wicliff und Hobbes ausnahmsweise erscheint und von Leibniz erwähnt wird, in seiner Eigenart charakterisieren. Wir werden diese kurzen Vorberichte zunächst unverbunden geben und erst nachher bei Leibniz die einzelnen fruchtbar Gewordenen kennzeichnen.

Eine Unterscheidung des logisch und des ontologisch Möglichen — die später als die Unterscheidung von possibile logicum und possibile reale, von possibilitas und compossibilitas, von logischer und realer Möglichkeit wiederkehrt — ist schon bei Plato zu finden.

Der Mensch, der zu Vielem das Vermögen hat, hat auch die Macht, sein Lebensschicksal zu wählen, zu verwirklichen oder verwirklicht zu bekommen. An dies Lebensschicksal, an das er zwar mit Notwendigkeit gekettet

sein soll, kettet ihn jedoch nichts anderes als seine eigene Wahl. Die Verantwortlichkeit des wählenden Individuums und die Schuldlosigkeit Gottes wird damit noch besonders betont. Die Wahl selbst erfolgt auf Grund der Abschätzung des Werts verschiedener Ideen, denen selbst vor der Begründung bloßer Möglichkeiten in den menschlichen Intellekten ein ideales Sein an und für sich eigen ist. Objektiv bestehen also Ideen, auf Grund ihrer Abschätzung und Bewertung werden durch ein wertendes Subjekt reine Möglichkeiten gebildet, die eine unendliche Anzahl von Lebensschicksalen betreffen können.

Und objektiv daseiend ist ein Kosmos, in dem Menschen in freier Wahl gemäß ihrer Einsicht in Wert oder Unwert der Ideen Möglichkeiten, Lebensschicksale bilden, wählen und innerhalb dieses Kosmos, jedoch in Unabhängigkeit von ihm, verwirklichen.

Es bestehen keine Möglichkeiten, sondern Ideen; indem ein Wissender eine durch eine bestimmte Idee gestaltete Lebensart für sich wählt, damit eine Entscheidung über Wert und Unwert trifft, entsteht erst die logische Möglichkeit, die dann auch eine realisierbare Möglichkeit wird. Die logischen Möglichkeiten hängen bei Plato von der Freiheit des Einzelnen ab, sie sind subjektgebunden und nicht für das Sein der Ideen konstitutiv, noch nicht einmal für das Sein der Welt konstitutiv, denn bevor überhaupt Menschen und Intellekte Möglichkeiten bilden können, gibt es schon diese Welt oder ihre Elemente. Dadurch aber, daß die Bildung und Wahl eines Lebensschicksals davon abhängig ist, welche Idee sie leitet, soll mit dem Möglichen nicht eine Möglichkeit an sich, sondern eine Möglichkeit für etwas anderes gebildet sein. Eine Möglichkeit enthält also zugleich das in sich, was etwas zu sein oder zu leisten vermag. Die Möglichkeit wird nicht nur gebildet, sondern sie wird als die gebildet, die sich irgendeinem Ziel oder Ideal als entsprechend zweckdienlich erweist.

Möglich ist somit das, was auch etwas zu leisten vermag (aktiv), und das, was einer Anforderung genug zu tun vermag (passiv).

Das Mögliche ist also bei Plato zielbestimmt, es ist nicht nur aktiv, sondern auch passiv.

Bei Aristoteles dagegen hat der Möglichkeitsbegriff eine ganz andere Bedeutung.

Er legt dem Begriff die Unbestimmtheit und die Anlage unter.

Denn alles in der Welt, was bestimmend wirkt, bezeichnet er als Akt, und alles, was bestimmbar ist, heißt Potenz. Ebenso ist die Materie das bloß Bestimmbare, das bloß Mögliche, und die Form ist das bestimmende Prinzip, so daß hier also Aktivität und Passivität weit auseinander gerissen sind.

Das Potentielle, das Mögliche ist nun einmal als Doppelmöglichkeit von A und non-A verstanden, da nun A und non-A einander gegenüber stehen und unter non-A eine Unzahl von Möglichkeiten einbegriffen sein kann, stoßen wir hier zum ersten Male auf die Anschauung von einer Unendlichkeit von Möglichkeiten. Eine Anschauung, die in Leibnizens System ja dann zu der Vorstellung von einer Unendlichkeit von „möglichen Welten" wird.

Über diese Möglichkeiten steht die Entscheidung noch aus. So ist die Möglichkeit zum anderen also Unbestimmtheit. Der Entscheid über sie erfolgt von anderswo, eben von dem von vornherein angenommenen metaphysischen Prinzip des Akts oder der Form.

Trotzdem ist die Möglichkeit ihrem Wesen nach je eine bestimmte Möglichkeit, denn es ist in ihr ja eine gewisse Ausrichtung auf Verwirklichung, eine Anlage mit der Angabe des Ziels enthalten. Somit ist für Aristoteles möglich all das, was eine Reihe von Bestimmtheiten und Bedingungen, nur nicht alle, in sich enthält.

Der zeitliche Prozeß aller Veränderung soll durch diesen Begriff erklärt werden.

Alles Mögliche erfordert die Angleichung an das Ziel und dessen schließliche Erreichung. Indem das Weltall von einem Prozeß der Umgestaltung und Bewegung alles empirisch Daseienden durchzogen wird, tritt es in Beziehung zum unbewegten Beweger der Welt, der die individuelle Substanz zwar nicht als notwendig, aber als wirk-

lich setzt. Für alle Substanzen, die alle der Veränderung unterliegen, braucht Aristoteles einen Möglichkeitsbegriff. Indem nun das Werdende weder aus Nichts noch aus Seiendem wird oder werden soll, konstituiert Aristoteles in dem Wirklichen, in der Substanz, einen Möglichkeitsbegriff, so daß das Mögliche als ein Moment in das Sinnending hineingelegt ist.

Der Möglichkeitsbegriff ist also ein ontologischer Begriff, er schwebt nicht frei — ebensowenig wie der platonische. Das Mögliche hat zwar einen niederen Seinsrang als das Bestimmende, aber es ist für die Bestimmung der Richtung unerläßlich.

Das Mögliche muß im Wirklichen vorliegen und der Veränderung dieses Wirklichen bei dem Hinzutritt des Formelements die Richtung geben. Aber gerade auf dieses zweite kommt es an. Wenn also das Mögliche im Wirklichen liegt, damit im weiteren Sinne ontologisch ist, ist es dies jedoch nicht in dem Sinne, daß es vollständige Realmöglichkeit wäre, denn die Möglichkeit von A und non-A zu gleicher Zeit ist nicht Realmöglichkeit.

Die echte Realmöglichkeit nun wird von Aristoteles abgelehnt, dafür aber von der durch ihn bekämpften Megarischen Schule verteidigt. Wie platonische, aristotelische und mittelalterliche Gedanken, die wir noch zu erörtern haben, sind auch Gedanken des Megarischen Möglichkeitsbegriffs von Leibniz behandelt worden, so daß sich der Rückblick auf dessen Ursprung rechtfertigt.

Der Begriff der Realmöglichkeit besagt, daß eigentlich nur das möglich ist, was war, ist oder sein wird. Über den Inhalt und die Bedeutung dieses Begriffs sind wir durch einen Bericht Nicolai Hartmanns über den Megarischen und den Aristotelischen Möglichkeitsbegriff unterrichtet. (N. Hartmann, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1937. X)

Leibniz erwähnt das Problem besonders in einem Brief an Bourguet.

Mit dem Megarischen Möglichkeitsbegriff ist also die volle Eindeutigkeit und Bestimmtheit alles Möglichen ge-

meint, die Möglichkeit wird so nur in ihrer Bestätigung als Wirklichkeit anerkannt. Etwas was bloß sein kann — und zwar sein kann immer innerhalb der Sphäre der realen Wirklichkeit — das tut den Erfordernissen dieser Wirklichkeit eben nicht genüge und kann dementsprechend eigentlich nicht sein, solange ihm auch nur eine Bedingung der Verwirklichung fehlt. Ein bloßes Vermögen zu etwas genügt für die Seinsmöglichkeit eben noch nicht, sondern es gehört mindestens auch die Erfüllung gewisser äußerer Bedingungen dazu. Jegliche Disposition, Anlage, Fähigkeit ist eine bloße Teilmöglichkeit und kann keine volle Realmöglichkeit begründen. — Mit der mittelalterlichen Ansicht der Schöpfung aus dem Nichts nach dem Vorbild reiner Möglichkeiten hat es die Arbeit selbst zu tun.

Da Leibniz nun all diese voraufgegangenen Bedeutungen des Möglichkeitsbegriffs in seinen Möglichkeitsbegriff eingeschmolzen hat, die Erörterung des Begriffs des Möglichen selbst, der Arten des Möglichen und ihrer Wirklichkeitsform aber der eigentlichen Arbeit vorbehalten ist, wollen wir hier nur kurz die Thesen angeben, die wir in der Arbeit verteidigen wollen.

Einmal geht es darum, daß die Möglichkeit nicht eine Beziehung zwischen seienden und nichtseienden Gegenständen, sondern ein festumrissener bestehender Begriff ist, der in sich die Merkmale der Platonischen Ideen — Zeitlosigkeit und Ungewordenheit — enthält.

Dann ist die „Möglichkeit" als „Möglichkeit", d. h. als dieser und dieser festumrissene Begriff, ein von dem zur realen Welt Gehörigen streng Unterschiedenes und Geschiedenes ideal oder intellektuell Bestehendes, das in seinem Sein und Sosein noch an das Sein des göttlichen Verstandes geknüpft ist. Die in einem Reich des ideal Bestehenden befindlichen Ideen sind mit den „Möglichkeiten" zusammen zu den Schöpfungsideen Gottes geworden.

Zum dritten sind also die „Möglichkeiten" als Schöpfungsideen zur Erklärung des Ursprungs alles Realwirklichen doch nicht absolut reine logische Möglichkeiten, sondern theologisch und ontologisch bedingte Möglichkeiten, die aber disjunktive Möglichkeiten sind und für die betreffs Realwirklichwerdens eine Unentschiedenheit im

logischen Sinne herrscht. Es steht also dabei, unbeschadet des Bestands der „Möglichkeiten" im göttlichen Intellekt, mehr die Möglichkeit des Gedachtwerdens der „Sachen" durch ein Subjekt als die Möglichkeit des faktischen realen Daseins der „Sachen" in Frage. Es ergibt sich so das Problem der Sachmöglichkeit und der Erkenntnismöglichkeit, wobei die Sachmöglichkeit erster Ordnung vor der zweiten Ordnung besteht und es gemäß dem Kontinuitätsprinzip gestufte Erkenntnis gibt.

Damit sind wir aber schon bei dem nächsten Punkt, daß nämlich diese wirkliche Welt in einem Begriffsnetz einfangbar ist, und zwar in einem Netz von „Möglichkeiten", die ihr vorausgehen. Eine apriorische Erkenntnis der „Möglichkeiten" ist dann die wahre Erkenntnis.

Da das logisch Mögliche, da die „Möglichkeiten" ein Sein im göttlichen Verstande haben, der in intelligibler Anschauung Dinge von transzendentaler Wahrheit schaut, ist der Inhalt der „Möglichkeiten" ein Sachmögliches, ein Sachmögliches erster Ordnung, das sich von dem Sachmöglichen zweiter Ordnung, das in der Realwirklichkeit Platz hat, unterscheidet. Das zusätzliche Erfordernis dieses letzten soll aus einer Interpretation des Satzes vom zureichenden Grund hervorgehen. Die Unterscheidung von Sachmöglichkeit erster und zweiter Ordnung ist die von possibilitas und compossibilitas im Sinne Leibnizens. An das oben genannte Problem der Sachmöglichkeit und der Erkenntnismöglichkeit schließt sich ganz eng das Problem der Willensmöglichkeit an, das ja das Problem der Willensfreiheit ist. Behauptet wird dabei, daß dies Problem nur zusammen mit dem Erkenntnisproblem behandelt werden kann, da alles Wollen ein rational geleitetes Wollen sein soll, wobei der Spielraum für die Willensbetätigung in Zusammenhang mit der Stelle der jeweiligen Intelligenz im Stufenreich der Intelligenzen steht.

Die Übereinstimmung endlich alles Möglichen liegt darin, daß alles dem Satz des Widerspruchs unterliegt. Während aber zur Begründung der Sachmöglichkeit erster Ordnung die Widerspruchslosigkeit und die Vereinbarkeit der Begriffsmerkmale zu einer Idee, zu einer „Möglichkeit" genügt, bedarf es zur Konsituierung der Sachmög-

lichkeit zweiter Ordnung sowohl noch eines Grundes (ratio gleich causa) und der Vereinbarkeit vieler nebeneinander bestehender Ideen — „Möglichkeiten". Für die Erkenntnis- und Willensmöglichkeit der empirischen Intelligenzen ergeben sich dann die entsprechenden Folgerungen.

Aus diesen Thesen und dem voraufgehenden dogmengeschichtlichen Abriß ist die Stellung des Leibnizischen Möglichkeitsbegriffs abzulesen.

Ein Platonisches Element ist insofern in ihm, als die „Möglichkeiten" ganz die Seinsform und die Prägung der Platonischen Ideen erhalten haben. Nur sind es nicht freie. in einem freien Reich bestehende Möglichkeiten, sondern theologisch an einen göttlichen Verstand geknüpfte und von ihm abhängige Begriffe. Der Platonische Gedanke der Bildung der Möglichkeiten durch ein empirisches Subjekt ist damit verworfen. Während dort die Möglichkeiten erst im Hinblick auf die Ideen gebildet werden, bestehen sie hier mit diesen zusammen in einem idealen Bereich.

Indem nun aber das Ideenreich ein Ideenreich im Verstand und durch den Verstand Gottes ist, bestehen auch alle Möglichkeiten in Gott, das empirische Subjekt kann an ihrem Bestand nichts ändern, nur Gott kann nach ihnen etwas schaffen, so sind sie zu einem Teile faktische, zu einem anderen Teile mögliche Schöpfungsideen. Die Kombinierbarkeit der Leibnizischen Ideen — „Möglichkeiten" — setzt den Begriff einer „möglichen Welt"; während die Platonische Welt die einzige Welt, die geschaffene Welt war, innerhalb der das Problem der Möglichkeit erst Platz hatte.

Mit der Unendlichkeit von „Möglichkeiten", die einen idealen Bestand haben, ist das Aristotelische Moment der Unentschiedenheit und Unbestimmtheit in den Charakter der Möglichkeiten mit aufgenommen. Denn erst durch den logisch verstandenen Begriff, daß, wenn eines möglich ist, auch ein anderes möglich sein muß, wird alles einem als möglich gesetzten A Entgegengesetzte zu einer unendlichen Reihe von konträr Gegensätzlichem erweitert.

Die ideal bestehenden Möglichkeiten haben also einen unendlichen Umfang und die Entscheidung über eine Ver-

wirklichung fällt von anderer Seite, was aber je nur die Seinsform berühren kann, denn als Denkbarkeiten, die auf eine Disjunktion zurückgehen, bleiben die „Möglichkeiten" bestehen.

Die unendliche Vielzahl alles dessen, was zum possibile per se ipsum gehört, ist nun an das Sein im göttlichen Intellekt geknüpft und zugleich Vorwurf für das Reich des Willens. Und so wird durch die Voraussetzung der christlichen Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts der göttliche Wille durch nichts bedingt, aber durch die Rationalität der „Möglichkeiten" bestimmt.

Das possibile logicum, das selbst in Gott „ist", geht der willensmäßigen Verwirklichung voraus. Die logischen Möglichkeiten bilden also nicht nur die formalen Urbilder etwa von Einzeltatsachen, sondern durch die Vereinbarkeit bestimmter von ihnen auch die Urbilder der Welt und der Welten, eine Vereinbarkeit, die gemäß notwendiger metaphysischer Privation nur relativ gute Kombination von „Möglichkeiten" sein kann. Der neuplatonische Gedanke in Leibnizens System, daß die Schaffung der wirklichen Welt, der Monaden, durch Ausstrahlung aus der einen monas monadum erfolgt, ist für den Möglichkeitsbegriff nicht so fruchtbar wie der Gedanke der Schöpfung der Welt aus dem Nichts nach dem Muster einer Anzahl von von sich aus zur Realisation noch nicht bestimmten objektiven logischen bestehenden „Möglichkeiten". Daß innerhalb einer geschaffenen Welt, die einen Sinnzusammenhang von in sich bestimmten „Möglichkeiten" bildet, dasjenige, was nicht war, ist oder sein wird, nicht möglich ist, gibt Leibniz zu. Nur leugnet er, daß dies der bedeutsamste Begriff von Möglichkeit ist.

So lenkt sich von selbst der Blick nicht so auf die Realmöglichkeit, sondern auf die logische Möglichkeit, von der aber doch angenommen wird, daß man mit ihr auch in äquivalenter Weise den Begriff des Realmöglichen mit erfaßt.

Und nun bildet wieder der Möglichkeitsbegriff selbst — im Sinne einer bestehenden Idee aufgefaßt — das erste Ziel der Untersuchung. (Abschn. I.)

Die „Möglichkeit" hat Bestand, das ist die Grundthese. Dabei erweist sich, daß das analytische Urteil die Grundlage für den Aufweis von logischen Möglichkeiten bildet, ähnlich wie beim Aristotelischen Möglichkeitsbegriff das Mögliche im Wirklichen liegt, so liegen bei Leibniz logische Möglichkeiten innerhalb jenes Umkreises von in eins zusammengefaßten Merkmalen, die Leibniz eine „Möglichkeit" nennt. (I, 1). Da es aber nicht nur generelle Objekte gibt, sondern auch individuelle, gibt es nicht nur generelles Bestehendes, sondern auch individuelles Bestehendes (I, 2), individuelle Begriffe, in denen sich verschiedene Merkmale, verschiedene Eigenschaften zu einer „Möglichkeit" zusammengefunden haben, so daß sich mögliche Prädikate aus ihnen analysieren lassen (I, 3). Die so gemeinten „Möglichkeiten" nehmen dadurch die Rolle von Definitionen betreffs all dessen ein, was auf Grund seines Wesens individuell zu werden vermag (I, 4—6). Da aber das Enthaltensein von Elementarbegriffen in einer „Möglichkeit" nur erschaubar, nicht beweisbar ist, ist durch den unendlichen Regreß bei der Begründung eines Prädikats aus einem Subjektsbegriff der Sinn der Zufälligkeit gesetzt (I, 7—9). Die Zufälligkeit des möglichen Enthaltenseins von Prädikaten in einer „Möglichkeit" beruht wie wir sehen darauf, daß es einen solchen Beweis überhaupt nicht gibt, dann kann aber das wirkliche Enthaltensein erst recht nicht apriori bewiesen, sondern höchstens durch die Geschichte erwiesen werden (I, 10). Für Möglichkeit und Wirklichkeit gibt es so ganz bestimmte Erfordernisse, die nicht nur die Stellung der beiden in Bestand resp. Dasein angeben, sondern auch in ihrem Gefolge verschiedene Begriffe von Notwendigkeit annehmen lassen. (I, 11—14).

Die Grundlage für einen Vergleich von Möglichkeit und Wirklichkeit findet sich darin, daß die „Möglichkeiten" die vollständigen individuellen Begriffe, die Vorbegriffe für Wirkliches sind (I. 15), aus deren Kombination bei Verträglichkeit Systeme von „möglichen Welten" entstehen, denen in der realen Wirklichkeit die Substanzen und die Aggregate der Substanzen entsprechen würden (I, 16—17). Damit ist die Bedeutung der „Möglichkeiten" für die Wirklichkeit angegeben. Und wenn nun eine genauere Ausführung, wie die „Möglichkeit" logisch-ideeller

Grund des Realseienden „sein" kann, folgt, so kann dabei der Zusammenhang der „Möglichkeiten" mit dem Realmöglichen nicht vergessen werden, ebensowenig die für diese erforderliche Interpretation des Begriffs ratio gleich causa bei der Hinweisung auf das principium rationis sufficientis (I, 19—22. 26).

Der Satz von Grund nimmt überhaupt in der Erörterung einen breiten Raum ein, da er es nicht nur mit der Erkenntnis der „Möglichkeiten", sondern auch mit ihrer Verwirklichung zu tun hat, so daß in ihm also Rationales und Voluntatives zusammentreffen muß, was auch hier schon zum Problem der Wirklichkeitsformen hinführt (I, 23—27). Im Verfolg der Untersuchung erweist sich der Satz vom Grund als nicht alleinstehend, vielmehr stellen wir ihn in Zusammenhang mit dem Prinzip des Besten und dem Harmonieprinzip, nach denen das Daseinsstreben der „Möglichkeiten" geregelt wird (I, 28—29). Die Untersuchung zeitigte somit bis jetzt das Ergebnis, daß die „Möglichkeiten" bestehende „Möglichkeiten" sind, die aber über sich und ihre ideale Wirklichkeit hinausweisen, was so zu einer anderen Möglichkeitsbetrachtung führen konnte, die nicht einzig und allein eine Betrachtung des Logischen war, sondern vielmehr zu den Sachen selbst führte.

Da nun aber die Sachen selbst nicht alle rein logisch faßbar sind, gehört in diesen Abschnitt, der dem Möglichkeitsbegriff im Allgemeinen gewidmet ist, ebenfalls all das hinein, was auch einem Möglichkeitsbegriff mit einem teleologischen Charakter zukommt (I, 31—35). Und erst hierdurch kommt der Möglichkeitsbegriff mit dem Begriff der Disposition zusammen (I, 36).

Die begriffliche Untersuchung dessen, was in dem Möglichkeitsbegriff enthalten ist, erreichte somit ihr Ziel in einer Differenzierung dieses Begriffs und in der Behauptung eines Reichs des Possiblen und des Kompossiblen, des Verstandes und des Willens (I, 37). Wenn die Methode zuerst logisch-analytisch gemäß der anfangs angenommenen Bedeutung des Möglichen als eines logisch Möglichen war, dann zeigten sich die Grenzen und werden sich diese Grenzen weiterhin besonders bei der Untersuchung des Kompossiblen zeigen. Denn wenn wir von den Arten des

Möglichen im besonderen sprechen wollen und dabei besonders Wert auf die Unterscheidung von Sachmöglichkeit, Wissensmöglichkeit und Willensmöglichkeit legen, dann bewegen wir uns größtenteils im Bereich des Kompossiblen und damit in der Nähe der Grenzen der analytischen Methoden. (II. Abschn.)

Wenn also nochmals Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden, so deshalb, weil in der Charakterisierung der beiden Möglichkeitsbegriffe als S e i n s strukturen zugleich ihr gemeinsames Element gefunden ist, daß sie nämlich beide Sachmöglichkeit bedeuten (II, 1—3). Hierbei soll zuerst die Sachmöglichkeit erster Ordnung — die logische Möglichkeit — nach Stellung und Beziehung untersucht werden — Stellung als Stellung im göttlichen Intellekt genommen (II, 4—6). Da die Stellung im göttlichen Intellekt eine Stellung im Reich des Gedankens ist — der Gedanke aber etwas für Intellekte Erfaßbares ist — ergibt sich hier die Einordnung eines Teils der Erkenntnismöglichkeit (II, 5—7). Und da alle Erkenntnis vom Verstand abhängig ist, der zuletzt ein göttlicher Verstand sein soll, spitzt sich so die Untersuchung zu auf eine Untersuchung dessen, wie die göttliche Macht die beiden Seiten des göttlichen Wesens zu „seienden" macht und wie damit das Problem des idealen und des realen Seins auf eine Verschiedenheit in Gottes Wesen zurückgeführt wird (II, 8—9).

Die Wesensverschiedenheit der Seinsbereiche muß dann in alle ihre Konsequenzen verfolgt werden, und obwohl die ganze Abhandlung dadurch in eine Reihe von Einzeluntersuchungen zerfällt oder zu zerfallen droht, muß trotzdem wegen der allseitigen Verknüpfung des Problems der Möglichkeit all diesen Richtungen nachgegangen werden.

In besonderem Maße handelt es sich hier auch um Untersuchungen über Notwendigkeit und Zufälligkeit (II, 10—13). Nach diesen Abschweifungen, die trotzdem den Begriff des Möglichen klären sollten, kehren wir nochmals zur Erkenntnismöglichkeit zurück, aber nur, um sie in ihrer Verbindung mit der Willensmöglichkeit zu charakterisieren und dabei auf die Füllung des Begriffs durch die

genannten Untersuchungen über Notwendigkeit und Zufälligkeit zu verweisen (II, 14—16). Dieser letzte Begriff ist unerläßlich für die Fassung eines inneren Determinismus anläßlich der Lösung des Problems der Willensfreiheit, das aus dem der Willensmöglichkeit folgt (II, 17—22). Mit dem willensmäßigen Element befinden wir uns nun aber vollends im Bereich des Realmöglichen, so daß wir jetzt auf dem Weg von der logischen Möglichkeit — der Sachmöglichkeit erster Ordnung — zur Sachmöglichkeit zweiter Ordnung — der Realmöglichkeit — zurückkehren, und zwar über Erkenntnis- und Willensmöglichkeit. Damit erfüllen wir auch das Thema dieses Abschnitts (II, 23—28).

Wenn sich also das Möglichkeitsproblem bei Leibniz als ein Schichtenproblem der Wirklichkeit zeigt, indem eben logische und Realmöglichkeit zugleich Sachmöglichkeit sind, dann müssen auch die logische und die faktische Welt „seiende" Welten „sein" (II, 29). Mit diesem Problem kehren wir wieder zum göttlichen Verstand zurück (II, 31), da wir bei ihm Klarheit über die aufgeworfenen Fragen suchen, wie die „Möglichkeiten", die „möglichen Welten" eigentlich „sind", wo ihr Ort ist und wie sie sich hinsichtlich ihrer Wirklichkeitsform im Einzelnen ausnehmen. (III. Abschn. 1—4.)

Es handelt sich hierbei zuerst besonders um eine Darstellung, wie der Platonische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff — ohne daß diese als solche genannt wären — in das System hineingenommen sind (III. 4—6).

Der Ort des Möglichen, der „Möglichkeiten", wird nun weiterhin nach dem Wie des Bestehens im göttlichen Intellekt untersucht, wobei sich herausstellt, daß die reinen Möglichkeiten nicht für sich, sondern in Komplexen von zulässigen Möglichkeitskombinationen, in „möglichen Welten", im göttlichen Intellekt Bestand haben (III, 3. 7—15).

Da nun so innerhalb des göttlichen Intellekts ein Unterschied zwischen den zulässigen Kombinationen von reinen Möglichkeiten und diesen selbst besteht, muß je zwischen ihnen und dem vorausgesetzten und erörterten Begriff des Realmöglichen wieder ein Unterschied bestehen (III, 16—18). Und dieser Unterschied wirft neues Licht auf die oben fast entschiedenen Bedeutungen der Vernunft-

und Tatsachenwahrheiten (III, 19). — Wie wir oben das Problem von Notwendigkeit und Zufälligkeit als notwendige Konsequenz dem Problem des logisch Möglichen anhaften sahen, so sehen wir dem Problem der zulässigen Kombination von „Möglichkeiten" zu einem Weltbegriff das Problem der hypothetischen Notwendigkeit anhängen (III, 21). Durch das Enthaltensein aller Lebensschicksale und aller Eigenarten in den individuellen Vorbegriffen wird dies Problem nicht nur für die Verwirklichung einer Welt durch den Schöpfer, sondern auch für jede andere Verwirklichung innerhalb der bereits verwirklichten Welt brennend (III, 20—23). Die Möglichkeiten des Menschen nun innerhalb der besten der möglichen Welten führen bei ihrer Erörterung wieder zu dem Ausgangspunkt zurück, so daß wir durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen bereichert, nochmals das zu bestimmen suchen, was mit den „Möglichkeiten" gemeint ist (III, 22—24).

Besonders geht es um die Frage, ob das Idealseiende auch Bestand ohne den göttlichen Verstand hätte oder nur unter seiner Voraussetzung „ist". Damit sind wir bei dem Hauptproblem des Abschnitts (III, 24).

I n d e m nun das Logische i m Transzendentalen gedacht wird, erweist sich der intellectus divinus wahrhaft als Inbegriff alles Bestehenden und Idealseienden, aus d i e s e r Voraussetzung folgt jene Eindeutigkeit und Bestimmtheit des Reichs des Idealseienden, was den göttlichen Intellekt geradezu als Fatum bezeichnen läßt. Der intellectus divinus als Reich u. a. der „Möglichkeiten" ist das Höchste, somit erreicht die Untersuchung über den Ort der „Möglichkeiten" in einer Untersuchung über das Fatum ihre Vollendung (III, 25—29).

Der Gang der Untersuchung ist damit skizziert, ebenso sind ihre Ergebnisse andeutungsweise vorweggenommen. Eine Zusammenfassung bei den einzelnen Abschnitten der Arbeit erübrigt sich, da die Einleitung das Gerippe für die Einzeluntersuchungen bildet, auf die sich diese beziehen. Wegen der Allseitigkeit des Problems der „Möglichkeiten" — wie bei der Universalität des ganzen Systems — treiben sich ja die einzelnen Probleme und Unter-

suchungen auseinander hervor, die kaum je einen trennenden Einschnitt zulassen. Der Mannigfaltigkeit dessen, dem unser Problem sich zuwendet, soll durch den Fluß der Einzeluntersuchungen, dem Zusammenhang und der Klarheit des Gesagten jedoch soll durch die Einleitung genüge getan werden.

Zum Schluß sei noch vermerkt, daß der erste Abschnitt seine Quellen insbesondere aus dem Briefwechsel Leibnizens mit Arnauld (1686), de Volder (1699—1706), Bourguet (1714) und Clarke (1715—1716) und aus einer Schrift über die Freiheit (Nouv. lettr. et opusc.) zieht, der zweite mehr auf die „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen" (1684), „Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis", die „Metaphysische Abhandlung" (1686) und die Schrift „Ueber die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden" zurückgehen soll und der dritte endlich sich am meisten auf die „Metaphysische Abhandlung" (1686), die „Theodizee" (1710), die „Monadologie" (1714) und eine Schrift „Ueber das Verhängnis" beruft.

I. Der Begriff des Möglichen.

Wenn wir Leibnizens Möglichkeitsbegriff analysieren, müssen wir seine Begriffe analysieren. Denn: um etwas als möglich zu bezeichnen, genügt es, daß man sich einen Begriff davon machen kann, der allenfalls auch nur im intellectus divinus, welch letzterer sozusagen das Land der möglichen Realitäten ist, vorhanden zu sein braucht. Es genügt also, um einen Inhalt als möglich zu bezeichnen, daß man ihn als das Subjekt wahrer Urteile denken kann [1]).

1. Das analytische Urteil als Grundlage logischer Möglichk.

Die Untersuchung muß somit vor einer Begriffsanalyse mit einer Urteilsanalyse beginnen, da die Begriffe in die Urteile eingehen und uns hier zugleich ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit erweisen. Auch die ontologischen Möglichkeiten erhalten so eine logische Fundamentierung und werden soweit als möglich aus der Inhaltslogik abgeleitet. Denn wenn etwas Subjekt wahrer Urteile ist oder sein kann, dann ist das obwaltende Verhältnis ein tatsächliches Enthaltensein des Prädikats im Subjekt, wie es bei Leibniz ausgedrückt ist: semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera [2]), oder aber ein mögliches Enthaltensein des Prädikats im Subjekt, denn es „steht soviel fest, daß jede wahre Aussage irgend einen Grund in der Natur der Dinge hat, daß also, wenn ein Satz nicht identisch ist, das heißt, wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, es doch virtuell in ihm enthalten sein muß. Die Philosophen geben diese Beziehung durch das Wort inesse wieder, indem sie sagen, daß das Prädikat in dem Subjekt ist." Der Terminus, der das Subjekt bezeichnet, muß daher stets den des Prädikats in sich begreifen, so daß derjenige, der vollkommne Einsicht in den Begriff des Subjekts besäße, sogleich das

---

Anm. 1: Leibniz an Arnauld. (1686) Gerh. II. S. 55 = Buch. II, 201.

Anm. 2: ebenda. Gerh. S. 52 = Buch. S. 196.

Urteil fällen müßte, daß das betreffende Prädikat ihm zugehört [3]).

2. Die vollständigen Begriffe in inhaltslogischer Betrachtung.

Die vollständigen Begriffe enthalten somit schon auf jeden Fall alle ihre in ihnen enthaltenen Prädikate als logische Möglichkeiten in sich. In allen analytischen Sätzen werden die in ihnen enthaltenen Möglichkeiten auf Begriffe zurückgeführt. Somit ist der Weg zur Möglichkeit die Verweisung auf analytische Sätze. Da aber das Ausgesagte im Subjekt irgendwie enthalten ist, müssen diese Urteile wahre Urteile, die ausgesagten Möglichkeiten wahre Möglichkeiten sein. Analytische Urteile sind also wahre Urteile und als wahre Urteile sind sie auf identische Sätze rückführbare Aussagen. — In jeder bejahenden, richtigen, sei es notwendigen oder zufälligen, allgemeinen oder besonderen Aussage ist der Begriff des Prädikats in gewisser Weise in dem des Subjekts eingeschlossen, oder aber ich weiß nicht, was Wahrheit sonst bedeuten soll, sagt Leibniz [4]).

Durch die Analyse der Subjeksbegriffe müssen sich dann die Prädikate tasächlich oder virtuell aufweisen lassen. Das analytische Urteil ist also der Weg zu den logischen Möglichkeiten, die in dem Subjektsbegriff enthalten sein müssen. Damit wird aber das Problem der Möglichkeiten auf die Begriffe zurückgeschoben. Wenn in den Sätzen z. B. der Logik, Arithmetik und Geometrie alle Vernunftwahrheiten auf identische Sätze und Definitionen rückführbar sind, so ist das Analysieren von Sätzen und Urteilen letzlich ein Einsetzen von Definitionen d. h. das Ersetzen der Begriffe durch letzte Begriffe; die als primitivste Wahrheiten Identitäten sind. Die Analyse der Urteile führt so zu identischen Sätzen, in denen Unbeweisbares gesetzt wird. Diese Unbeweisbarkeiten aber sind die primitiven Begriffe, die unauflösbar sind und nur durch sich selbst erkannt werden und so keine Vielheit von Elementen aufweisen [5]). Sie unterscheiden sich schon dadurch

---

Anm. 3: Metaph. Abhandl. Gerh. IV. S. 433 = Buch. II. S. 143

Anm. 4: Leibniz an Arnauld (Juni 1686). Gerh. II. S. 56 = Buch II. S. 203.

Anm. 5: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen. (1684) Gerh. IV. S. 422—426 = Buch. I. 24 ff.

von den vollständigen Begriffen. Während sich die Urteile wenigstens auf formelle Identitäten und primitive Begriffe noch zurückführen und sich durch diese begründen ließen, ist dies bei den Begriffs i n h a l t e n nicht möglich, die Unendlichkeit von deren Elementarbegriffen ist nur durch sich selbst erfaßbar. Hier läßt sich also die Analyse nicht weiter durchführen, eine formale Begründung der letzten Begriffe oder ihrer Bedingungen läßt sich nicht geben, es schlägt die Forderung absoluter Rückführbarkeit aller Prädikate auf einen Subjektsbegriff um in die Forderung nach unmittelbarer Einsicht in diese letzten Bedingungen [6]), wobei alle Prädikate in ihnen beruhen und sie mindestens aus ihnen gebildet werden können. Zu eben diesen Begriffen gehört nun auch der Möglichkeitsbegriff selbst. In dem speziellen Begriff, den Leibniz eine „Möglichkeit" nennt, ist ebenfalls der inhaltslogischen Betrachtung gemäß als dem Subjektsbegriff alles Weitere virtuell enthalten, die speziellen letzten Begriffe aber sind selbst wieder nur intuitiv erfaßbar und nicht formal begründbar.

3. Formale Begründung v. Prädikaten u. unmittelbare Einsicht in Elementarbegriffe.

Es unterscheidet sich somit die formale Begründung von Prädikaten als in einem Subjektsbegriff tatsächlich oder virtuell enthalten von der unmittelbaren Einsicht in den Komplex von Elementarbegriffen für Reales, die „Möglichkeit". Der Terminus für einen solchen letzten Begriff von Elementarbegriffen, für die Aussage der letzten Bedingungen ist Leibnizens „Möglichkeit"; Diese bedeutet eine Vielheit in der Einheit. (s. u.)

Wenn es also genügt, um etwas als möglich zu bezeichnen, daß man sich einen Begriff davon machen kann, dann ist damit schließlich diese unmittelbare Einsicht in den letzten Begriff, bei Realen in die „Möglichkeit" und ihre sie aufbauenden Elementarbegriffe erforderlich. Denn in der „Möglichkeit" als dem Komplex von Elementarbegriffen sind alle Prädikate virtuell enthalten. Sie selbst ist die letzte Zusammenfassung der Bedingungen, wenn im Lauf der Analyse die Bedingungen des Prädikats als im Subjekt enthalten gefordert werden. Eine formale Begründung für d i e s e Möglichkeiten selbst kann es also auch nicht geben, nur die Prädikate lassen sich formal aus Mög-

Anm. 6: ebenda.

lichkeiten begründen, wenn sie nämlich in einem bestimmten speziellen Möglichkeitsbegriff enthalten sind. Doch genügt es für viele Prädikate, daß ihre Bedingungen unter denen eines Subjekts sichtbar werden, ohne daß wieder die letzten Bedingungen d i e s e s Subjekts sichtbar sein müssen. Bei intuitiver Erkenntnis führt die Analyse bis zu diesen letzten Bedingungen, die symbolische Erkenntnis aber nur zu den jeweils hier geforderten, so daß immerhin auch durch diese nicht bis ins letzte gehenden Analyse Wahrheiten erkannt werden [7]).

Die unmittelbar einsichtigen Leibnizischen „Möglichkeiten" sind somit die letzten Subjekte wahrer Urteile betreffs alles Individuellen und sind selbst als Inhaltselemente nicht analytisch auf einen höheren Subjektsbegriff zurückzuführen. Und die auf einen — somit möglichen — Subjektsbegriff verweisbaren Prädikate sind mögliche Prädikate. Die Analysierbarkeit der Subjektsbegriffe gibt letztlich Definitionen an, die Nicht-zu-Ende Analysierbarkeit der „Möglichkeiten" zeigt nur intuitiv erfaßbare Möglichkeiten. Das analytische Verfahren genügt, um diese Prädikate als in einem auf die Subjekt-Prädikat-Form nicht zurückführbaren Begriff wurzelnd zu erweisen. Mit dem Beweis ihrer Möglichkeit gleich dem Enthaltensein in einem höheren Subjektsbegriff ist es nicht getan, vielmehr beginnt das Problem nun bei diesem letzten Begriff der Möglichkeit.

4. Definitionen, Wesenheiten und Möglichkeiten.

Diese „Möglichkeiten" stehen zusammen mit den Definitionen und den Wesenheiten; es wird also von ihnen dasselbe ausgesagt, was von diesen ausgesagt wird, nämlich, daß Wahrheiten aus ihnen mit logischer Notwendigkeit demonstrierbar sein müssen; diese Demonstrierbarkeit ist analytische Verweisung.

Wie die „Möglichkeiten" setzen die Definitionen erst die Grundlagen von Wahrheiten, denn die Definition ist ebenfalls Setzung eines Namens für eine bestimmte Bedeutung [8]). Sind die bloßen Definitionen im allgemeinen die letzten Bedingungen für alle Sätze der Arithmetik, Geo-

Anm. 7: ebenda.

Anm. 8: Dialog über der Verknüpfung zwischen Dingen und Worten. (1677) Gerh. VII. S. 192 = Buch. I. S. 18.

metrie und Logik, so sind die „Möglichkeiten" im engeren Sinne diese Bedingungen für Sätze über tätige, empirische Subjekte. Eine andere Stellung als die Definitionen nehmen die Wesenheiten zu den „Möglichkeiten" ein. Ebenfalls als Wesen und Wesenheiten tätiger und empirischer Subjekte gehören sie zu dem Inbegriff der Möglichkeiten, und wir nennen so all das, dessen Begriff etwas Positives einschließt oder das von uns begrifflich erfaßt werden kann, vorausgesetzt nur, daß das, was wir so erfassen, möglich ist [9]).

Die Wesenheiten sind somit auch letzte Bedingungen, letzte Bedingung für uns und unsere symbolische Erkenntnis, die aus ihnen die Prädikate herausholt, ohne den übergeordneten Subjektsbegriff als letzte Bedingung intuitiv zu erkennen, sondern in ihm nur die für das Prädikat erforderlichen, nicht aber alle Bedingungen zu sehen. Aus den Definitionen und Möglichkeiten folgen Wahrheiten, da es j e d e m wahren, bejahenden, allgemeinen und einzelnen, notwendigen oder zufälligen Satze gemein ist, daß das Prädikat dem Subjekt innewohnt oder daß der Begriff des Prädikates in dem Begriff des Subjekts in irgend welcher Weise enthalten ist und daß eben hierin für den, der alles a priori erkennt, das Prinzip der Unfehlbarkeit bei allen Arten der Wahrheit gelegen ist [10]).

Es sollen also Vernunft- und Tatsachenwahrheiten analytische Wahrheiten sein.

5. Vernunftwahrheiten u. Tatsachenwahrheiten.

Wie sie bei den Vernunftwahrheiten auf Definitionen beruhen, sollen sie bei Tatsachenwahrheiten auf Realdefinitionen beruhen, weil sich in diesen ein vollständiger Begriff entfalten soll — ein Begriff, in dem formelhaft a l l e Beziehungen, die wesenhaften sowohl wie die von Raum und Zeit, enthalten sein müssen. Denn der Raum als die Ordnung des Koexistierenden und die Zeit als Ordnung des nicht zugleich Existierenden sind mögliche Ordnungen von Existenzen, die in deren Begriff die besonderen individuellen Eigenarten mit vorbilden [11]).

Anm. 9: Ueber die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden. Gerh. VII. S. 319 = Buch. II. S. 123.

Anm. 10: Ueber die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 179.

Anm. 11: Aus den metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik. Math. VII. S. 18 = Buch. I. S. 54.

Die individuellen inneren Qualitäten der Existenzen, der Substanzen, setzen somit zugleich auch die zeitliche und räumliche Ordnung, die nunmehr nichts Erstes und Anschauliches mehr und deren Prädikate in logische verwandelt sind. Für die Tatsachenwahrheiten soll dann ebenfalls durch logisch-analytische Selbstentfaltung vom Folgenden auf die individuelle es tragende Substanz verwiesen werden. Nicht nur in Begriffen, sondern auch in Substanzen sind somit Wahrheiten analytischer Art enthalten. Bei Leibniz s i n d die Monaden z. B. ebenso wie die Definitionen letzte Bedingungen für alle virtuell enthaltenen Prädikate, nur sind sie nicht ausanalysierbar.

6. ‚Möglichkeiten' und Vielheit in der Einheit.

Was nötig ist, damit die Prädikate als solche möglich sind, ist die Bedingung ihrer „Möglichkeit" Diese letzten Bedingungen sind die Leibnizischen „Möglichkeiten" im engeren Sinne. Sie enthalten ebenso wie die Definitionen in ihrer festumrissenen Einheit virtuell alles von ihnen Aussagbare. Als vollständige Begriffe u. a. auch der Einzelsubjekte enthalten sie die individuellen Gesetze des Geschehens und Handelns in sich. Aus dem Satze, daß das Subjekt oder der Subjektsbegriff alle ihm zusprechbaren Prädikate enthält, ist also auch die Monadenlehre abgeleitet, denn in ihr werden die Eigenschaften, Zustände und Schicksale der Monaden auf ihren vollständigen Begriff analytisch zurückgeführt. Die Monaden sind die substanzialisierten „Möglichkeiten" im Sinne Leibnizens. In dieser Weise folgt von der inhaltslogischen Betrachtung aus eine Hinwendung zur metaphysischen. Der Begriff ist e i n e r, die Monade ist e i n e, d. h. sie sind bestimmt und dadurch unterschieden, sie sind wesensmäßig so und so und haben ihre bestimmten Prädikate in sich, ihr Sosein wird also aus dem Wesen ihrer Einheit begriffen. Da das Wesen der Definitionen und „Möglichkeiten" je eines ist, und „was nicht wahrhaft e i n Seiendes ist, auch nicht wahrhaft ein S e i e n d e s ist" [12]), hat dementsprechend was Einheit hat, auch Sein. Dies folgt daraus für die Monaden u n d die Begriffe. Doch ist vor dieser begriffsrealistischen Wendung

Anm. 12: Leibniz an Arnauld. (April 1687) Gerh. II. S. 97, ce qui n'est pas véritablement u n estre, n'est pas véritablement un e s t r e.

noch die analytische Demonstration weiter zu verfolgen. Sie unterliegt auf dem Boden der realen Wirklichkeit noch einigen Schwierigkeiten. Denn die Tatsachenwahrheiten der realen Wirklichkeit bezeichnet Leibniz als ontologisch zufällig, damit sollen sie n i c h t mit logischer Notwendigkeit auf bloße Definitionen rückführbar sein und die inhaltslogische Betrachtung scheint damit zu Ende zu gehen. Das logisch Notwendige soll doch zu Elementarbegriffen führen. Das Tatsächliche aber als das Bestmögliche würde da nicht allein aus seinem Wesensbegriff verstanden werden können. Nun ist für Leibniz das analytische Verfahren durch U m k e h r u n g der Inhaltslogik zu ergänzen, und das „zufällig" erhält später aus der Interpretation von Leibnizens begriffsrealistischer Position seinen eigentlichen Sinn.

7. Zufälligkeit und unendlicher Regreß bei der Begründung eines Prädikats.

Leibniz sagt, daß die Tatsachenwahrheiten d. h. die Wahrheiten von den individuellen Dingen von einer u n e n d l i c h e n Reihe von Gründen abhängen, deren Inhalt aber nur der intellectus divinus zu überschauen vermag [13]). Die rationale Intuition überschaut also auch den unendlichen Regreß, der bei den zufälligen Wahrheiten im Gegensatz zu den Vernunftwahrheiten herrscht, aber er analysiert ihn nicht in seine Elementarbegriffe, sondern sieht nur die Widerspruchslosigkeit der Zusammensetzung und sieht, daß die Summe der Elemente in einem bestimmten Sinne verträglich ist [14]). Er sieht also damit auch, daß das ausgesagte Prädikat — die Tatsachenwahrheit — alle zu ihm passenden Subjekte in sich enthält. Hier sind also nicht wie beim inhaltslogischen Verfahren die individuellen Begriffe aus den Gattungsbegriffen der Attribute aufgebaut, so daß diese Attribute aus dem vollständigen Individualbegriff analysiert werden können, vielmehr geht der Blick auf konkrete Einzelfälle, die ihren gemeinsamen Grund in einem Allgemeinbegriff — einem Gesetz — haben. Damit wird der Umfang aller Tatsachenwahrheiten abgeschritten und die Einzelfälle der Tatsachenwahrheiten werden aus einem Gesetz — einem

Anm. 13: Ueber die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 180 = Buch. II. 500.

Anm. 14: Leibniz an Bourguet. (Dez. 1714) Gerh. III. S. 573 = Buch. II. S. 479.

Allgemeinbegriff — erfaßt, d. h. sie s i n d Funktionen eines Gesetzes und gehen aus diesem hervor.

„Die Monade ist zwar einerseits ein selbstgenügsamer Mikrokosmos, der alle Lebensinhalte aus dem eigenen Wesen schöpft, aber zugleich auf der anderen Seite nur ein Element der harmonischen Weltgesetzmäßigkeit; das erstere gilt vom Standpunkt der begriffsanalytischen Inhaltslogik, das letztere vom Standpunkt der gesetzessynthetischen Umfangslogik. (vgl. Mahnke S. 340.)

8. Analytische u. synthetische Betrachtung der Urteile.

Für Analyse und Synthese, Inhaltslogik und Umfangslogik gilt also Folgendes: Analyse sucht für den Einzelfall das ihn bestimmende und enthaltende Allgemeine, so daß also das Prädikat dem Subjekt innewohnt — dies Innewohnen macht seine Wahrheit aus. Wenn nun die den Einzelfall bestimmenden und enthaltenden Begriffe ursprüngliche Begriffe sind, d. h. solche, von denen sich nicht Rechenschaft ablegen läßt, die gesetzt sind und die bei ihrer Verknüpfung in Sätzen identische Sätze ergeben, dann sind die in ihnen enthaltenden Wahrheiten n o t w e n d i g e Wahrheiten. Auf solche ursprünglichen Setzungen sind alle vollkommen analytisch-inhaltslogischen Urteile gegründet.

Nun dient die Analyse auch dazu, abgeleitete Wahrheiten auf unmittelbare zurückzuführen, wo von einem Subjekt ein Prädikat, das mit ihm identisch ist, ausgesagt wird. Zeigt die Analyse jedoch bei der Rückführung einen Fortschritt ins Unendliche, dann sind diese Wahrheiten zufällig, obwohl durchaus für den obersten Intellekt überschaubar. Denn auch hier ist das Prädikat im Subjekt enthalten, wenn zwar die Rückführung nicht bis zu identischen Sätzen oder Gleichungen geht, sondern nur die Verknüpfung oder die Art angibt, in der das Prädikat im Subjekt eingeschlossen ist [15]).

Die Zufälligkeit der Tatsachenwahrheiten im logischen Sinne ist also die Nichtrückführbarkeit auf identische Sätze; bei ihnen ist das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt nur nicht beweisbar, sondern intuitiv erfaßbar. Beweisen ist für Leibniz nichts anderes als Auflösung des Ur-

Anm. 15: Mahnke, Leibnizens Synthese . . . S. 340.

teils und Einsetzung der Definition oder eines Teiles davon an die Stelle des Definierten [16]).

Durch den Beweis soll ein umkehrbares Urteil zustande gebracht und gezeigt werden, daß beim Urteil das Prädikat im Subjekt als „möglich" enthalten war. Die analytisch-inhaltslogische Betrachtung notwendiger Wahrheiten zeigt letzlich diese identischen Sätze und damit die Prädikate mindestens als möglich in den Definitionen enthalten. Diese l o g i s c h e „Möglichkeit" ist somit demonstrierbar und die analytische Methode erreicht bei ihr daß zugestandene Prinzip, die Definition. Der Beweis — d. h. die mögliche Rückführbarkeit von Prädikaten auf ein Subjekt — ist vollständig und erreichbar; er ist zugleich als solcher ein Aufweis von notwendigen Wahrheiten. Die analytische Demonstrierbarkeit erweist somit logische Möglichkeit, nicht aber ontologische Möglichkeit, da Urteile über Ontologisches nicht auf Gleichungen zurückgeführt werden können. Obwohl hier auch das Prädikat im Subjekt enthalten ist, kann es doch nicht als zu ihm gehörig bewiesen werden [17]).

Nur abstrakte Gattungsbegriffe enthalten wegen ihrer bis ins letzte gehenden Analysierbarkeit den Charakter der Notwendigkeit, ihre Wahrheiten den der Ewigkeit.

Der Rückschritt der Analyse ins Unendliche ist die Zufälligkeit der zugrunde liegenden Wahrheit. Doch analytisch soll das Verfahren auch hier sein. Denn zwischen dem allgemeinen Begriff als Träger notwendiger Wahrheiten und dem individuellen Begriff als Träger zufälliger Wahrheiten besteht hinsichtlich der Eigenart als Begriff im bloßen göttlichen Verstand kein Unterschied, dieser wird erst durch den Willen gesetzt, der auf die ersten keinen Einfluß haben kann, für die Begründung und Verwirklichung der zweiten zur Substanz aber erforderlich ist, und dieser zweite, der individuelle Begriff jeder Person enthält ein für alle mal alles in sich, was der Person tatsächlich je begegnen wird [18/19]).

Anm. 16: Nouv. lettr. et opsuc, ebenda.

Anm. 17: ebenda. S. 181.

Anm. 18/19: Leibniz an Arnauld (Juni 1686): les notions des substances individuelles, qui sont completes et capables de distinguer

9. ‚Möglichkeiten' und Zufälligkeit.

Eine „Möglichkeit" im Sinne Leibnizens ist also eine Wesenheit, in deren Wesensbegriff eine mögliche freie Verfügung Gottes eingegangen ist, somit ist diese Wesenheit zugleich die Wesenheit einer tätigen, empirischen individuellen Substanz. Aus ihrem Wesensbegriff folgt, daß von ihr eine Reihe von Prädikaten ausgesagt werden, daß jedoch das Subjekt dieser Aussagen keinem anderen mehr als Prädikat beigelegt werden kann. Gerade dies macht ja seine Individualität aus. Das virtuelle in-esse der Prädikate, nicht das ausdrückliche, macht ihr Wesen aus. Die Natur einer individuellen Substanz — und diese beruht ja nach Leibnizens Voraussetzung auf der „Möglichkeit" — besteht also in der durchgängigen Begreiflichkeit und Deduzierbarkeit aller Prädikate aus dem Subjekt, dem sie beigelegt sind [20]). Für die individuelle Substanz und ihren individuellen Begriff, ihre „Möglichkeit", wird ausdrücklich der Begriff der Haecceitas in Anspruch genommen. Ihre apriorische Erkenntnis hat nur der intellectus divinus. Zu diesem Begriff gehört wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit von Eigenschaften und der durchgängigen Verknüpfung der Dinge nicht nur die Nachwirkung von Geschehenem, sondern auch das Anzeichen des Kommenden, ebenso die Spur von allem in Universum Vorgehenden. All diese Prädikate sind in dem Subjektsbegriff enthalten, die Verknüpfung und Art ihres Enthaltenseins ist überschaubar, nicht aber sind die Prädikate als zugehörig erweisbar.

10. ‚Möglichkeiten' — mögliches Enthaltensein v. Prädikaten — und Geschichte.

Für endliche Intellekte vermag bei Leibniz nur die Geschichte das mögliche Enthaltensein von Prädikaten betreffs des Realen im zugehörigen Subjektsbegriff zu zeigen [21]). Die Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt wird hier also auf Grund der Erfahrung behauptet,

---

entierement leur sujet et qui enveloppent par conséquent les verités contingentes ou de fait, et les circonstances individuelles du temps, du lieu et autres, doivent aussi envelopper dans leur notion, prise comme possible les decrets libres de Dieu pris aussi comme possible, parceque ces decrets libres sont les principales sources des existences ou faits, au lieu que les essences sont dans l'entendement divin avant la consideration de la volonté. Gerh. II. S. 49.

Anm. 20: Methaph. Abhandl. Gerh. IV. S. 433 = Buch. II. S. 143.
Anm. 21: ebenda. Gerh. IV. S 434 = Buch. II. S. 144.

ohne daß damit der innere Grund eingesehen wäre. Leibnizens Behauptung ist es nun aber gerade, daß ein solcher innerer, intelligibler Grund bestehen muß und daß auch hier die begriffliche Definition des Subjekts alle Bestimmungen, die ihm zukommen können, enthält. Nur treten eben bei den Begriffen der Einzeldinge noch die Bestimmungen von Raum und Zeit gegenüber den abstrakten Begriffen hinzu; aber diese neu hinzutretenden Bestimmungen werden von Leibniz ebenfalls als logische gedeutet, so daß damit auch das Reich des Tatsächlichen, dessen Charakteristika räumliche und zeitliche Bestimmungen sind, rationalisiert ist. Es soll zur vollen inhaltlichen Bestimmtheit des Einzeldinges die zeitliche Entfaltung verschiedener Bestimmungen und die durchgängige Verknüpfung eines Zustands mit allen übrigen Teilen des Universums gehören. Der Subjektsbegriff ist also nur durch räumliche Ordnung und zeitliche Reihenfolge der Prädikate vollständig bestimmbar, aber dann ist er auch notwendig so und so bestimmt. Wenn es nun bei den notwendigen Wahrheiten heißt, daß ein notwendiger Satz derjenige ist, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt, wozu alle identischen oder in identische auflösbaren Sätze gehören, dann ist bei diesen Sätzen mit Subjektsbegriffen, wo die inhaltslogische Betrachtung nicht bis zu Ende der Auflösung kommen kann — also keine Gleichungen, umkehrbaren Urteile oder identische Sätze erreicht werden — jedenfalls der Begriff der Notwendigkeit ein anderer. So ist also schon hier die Art der Notwendigkeit als von Sphäre zu Sphäre verschieden gekennzeichnet. Die Notwendigkeit, mit der in der realseienden Sphäre eine Tatsache auf die andere folgt, ist verschieden von der Notwendigkeit, mit der in der idealen Sphäre ein Gedanke aus dem anderen folgt. Das eine Mal ist die Vollständigkeit der Bestimmungsgründe und der realen Bedingungen — auch der von Raum und Zeit — das andere Mal die Rückführbarkeit auf identische Sätze erforderlich, um einen spezifischen Begriff von Notwendigkeit zu setzen. Der Grund für diese Verschiedenartigkeit liegt in der Verschiedenartigkeit der Sphären und ihrer Bedingungen. Die zufälligen Wahrheiten als Wahrheiten der realen Welt lassen sich nicht auf ihre unendliche vielen Elementarbe-

11. Zwei Arten d. Notwendigkeit, ‚Möglichkeit' und Wirklichkeit.

griffe zurückführen, weil es solch Ende nicht gibt, doch läßt sich ihre logische Möglichkeit gleich Widerspruchslosigkeit gleich Vereinbarkeit der Prädikate von einem entsprechenden Intellekt übersehen.

In dieser Hinsicht können sie nicht notwendig sein, da sie ja nicht solche sind, von denen sich keine Rechenschaft mehr geben läßt, wie bei den unmittelbaren und identischen Sätzen, wo von einem Subjekt ein Prädikat, das mit ihm identisch ist, ausgesagt wird, oder eins, das ihm widerspricht, verneint wird [22]). Dies alles ist dort das Kriterium für die Notwendigkeit. Aber ontologisch können sie notwendig sein, weil die unendlichen Bestimmungen und Bedingungen, die im Begriff der „Möglichkeit" liegen und in der Substanz wirklich sind, jedem Folgegeschehen und -Zustand seine einzigartige Stellung in der Ordnung zu anderem Geschehen zuweisen. Die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Prädikate folgt mit Grund aus dem jeweiligen Begriff, denn es kann kein Subjekt zu etwas werden, was es logisch nicht schon ist. Dadurch daß Leibniz räumliche und zeitliche Prädikate als logische mit hereinnimmt, wird auch für die räumlich-zeitliche Wirklichkeit eine Notwendigkeit konstituiert, denn die Zustände treten in der realen Welt mit Notwendigkeit bei Eintritt ihrer Bedingungen ein. Der ganze Komplex der Bedingungen wird aber je mit den Substanzen gesetzt, so ergibt sich damit also eine ontologische Notwendigkeit. Die Substanzen bilden für die reale Wirklichkeit das, was die Definitionen für die logische bilden. Nun genügt aber die logische Widerspruchslosigkeit des Begriffs oder die Verträglichkeit von Elementarbegriffen innerhalb der „Möglichkeiten" nicht, um die Wirklichkeit des Begriffsinhalts zu setzen. Nicht der intellectus divinus ist Ursache dieser Wirklichkeit, sondern der Wille; er verwirklicht die in den reinen „Möglichkeiten" restlos vorgebildeten Begriffe gleich „Möglichkeiten" der individuellen Substanzen. Die reinen „Möglichkeiten" im logischen Bereich sind somit Vorbilder für Ontisches, gehören dabei aber selbst dem logischen Bereich an —, die ontologische Notwendig-

Anm. 22: Ueber die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 180 ff = Buch. II. S. 500.

keit kann also für sie keinen Sinn haben, da diese an den Eintritt realer Bedingungen geknüpft ist, ebensowenig aber die logische Notwendigkeit, da es ja das Wesen der Vorbilder der individuellen Begriffe, der „Möglichkeiten", ausmacht, in infinitum analysierbar — somit zufällig — zu sein und nicht mit Notwendigkeit bei der Analyse ein umkehrbares Urteil zu erreichen. Die reinen „Möglichkeiten" nehmen somit eine Zwischenstellung zwischen den Definitionen als letzten logischen Bedingungen ewiger, notwendiger logischer Wahrheiten und den Substanzen als letzten realen Bedingungen von T a t s a c h e n wahrheiten innerhalb der wirklichen Welt ein. Die „reinen Möglichkeiten" sind selbst die letzten logischen Bedingungen der Tatsachenwahrheiten, als s o l c h e tragen sie den Chrakter der Zufälligkeit, da sie keinem der Notwendigkeitsbegriffe der beiden andern Bereiche unterstehen. Die „reinen Möglichkeiten" als Vorbegriffe für individuelle Substanzen sind nur in bestimmten Verknüpfungen verträglich und zulässig, der logischen Widerspruchslosigkeit unterliegen sie zwar alle, der Entscheid aber über die Verwirklichung kann nur aus dem vom Verstand geleiteten Willen stammen. Die Ratio bestimmt nach Leibniz auch den Willen zur Wahl des Besten, und diese Wahl folgt weder mit logischer absoluter Notwendigkeit aus dem Begriff, noch mit ontologischer Notwendigkeit aus einer realen Bedingung, ist somit in jeder Hinsicht zufällig. Die „reinen Möglichkeiten" sind ihr zugeordnet.

12. Verwirklichung von ‚Möglichkeiten'.

Die Verwirklichung gerade dieser „Möglichkeiten" zu Substanzen ist also z u f ä l l i g insofern, als sie garnicht logisch oder ontologisch notwendig sein kann, doch geschieht sie nicht ohne Grund. Sie ist zwar bestimmt, aber nicht erzwungen. Die Zufälligkeit gehört also den „Möglichkeiten" zu, Leibniz sagt gerade, daß man, wenn man die „reinen Möglichkeiten" verwirft, Zufälligkeit und Freiheit verwirft [23]). Doch ist Zufälligkeit nicht Indifferenz Bestimmungsgründen gegenüber. Wie der Schöpferwille nichts „sine ratione" tut, so geschieht auch nichts ‚sine ratione", denn mit dem Prinzip der größtmöglichen Mannigfaltigkeit der

---

Anm. 23: Leibniz an Arnauld (Juni 1686) Gerh. II. S. 56 = Buch. II. S. 202.

Realität — dem Prinzip des Besten[24a]) ist auch der Wille und seine Entscheidung intellektualisiert, weil die Einsicht in das, was das Maximum an Realität gewährt, die Verwirklichung gewisser reiner Möglichkeiten bestimmt. Zufälligkeit und Bestimmung gehören also ebenfalls zusammen; denn die Bestimmbarkeit des Willens zur Wahl des Besten beruht auf der Zufälligkeit der reinen Möglichkeit und der gewissen Einsicht, daß das Maximum an Realität, welches die Kombination von „reinen Möglichkeiten" verspricht, eine im W e s e n der „reinen Möglichkeiten" gründende ist. Die Gewißheit ist somit zurückgeführt auf eine Rechenkunst, die das Mehr und Weniger an Realität, das die Kombinationen von „reinen Möglichkeiten" gewähren werden, übersieht und einsieht. Die Möglichkeit beruht somit allein auf dem Intellekt, ihre Verwirklichung aber auf einer rationalgeleiteten Willensentscheidung — alles, was in den Begriff einer „speziellen Möglichkeit" eingegangen ist, ist aber wegen seiner Zugehörigkeit zu diesem Begriff der Möglichkeit zufällig und frei. Der intellectus divinus allerdings umfaßt nun auch die vollständigen Begriffe mit ihren freien, zufälligen, doch nicht unbegründeten und somit gewissen Willensentscheidungen. Es fragt sich jetzt also, wie weit die inhaltslogische Betrachtung im Bereich der reinen Möglichkeiten kommt und wie dazu die Substanzen als deren Verwirklichung stehen. Die „reinen Möglichkeiten" unterscheiden sich wie gesagt von den logischen Urteilen und Begriffen dadurch, daß sie nicht auf identische Sätze und Definitionen rückführbar sind, daß also der vollständige Begriff den Rückschritt zu einer Unendlichkeit von Elementarbegriffen und Bestimmtheiten zuläßt, wobei zu dem Inbegriff dieser Bestimmtheiten die räumlichen und zeitlichen gehören. Die „reine Möglichkeit" ist die gedankliche Setzung eines solchen Inbegriffs von Bestimmtheiten vor aller Wirklichkeit. So enthält sie ein begriffliches Wesen, das in logisch-analytischer Selbstentfaltung alle in ihren Subjektsbegriff hineingenommenen Relationen und Bestimmtheiten als Prädikate von sich aussagen läßt.

Anm. 24a: Gerh. III. S. 574.

13. ‚Möglichkeiten' und Elementarbegriffe. Substanzen u. Attribute.

Bei der Verwirklichung von „reinen Möglichkeiten" zu Substanzen ist es also unmöglich, daß eine Substanz nur ein Attribut hat, da die Bestimmtheiten und Elementarbegriffe der „Möglichkeiten" die Attribute der Substanzen sind oder werden — dieser waren aber viele. Da es keine Substanz gibt, die nicht mit allen anderen in Beziehung stünde [24 b]), gehört zu ihrer Wesensbestimmung auch eben diese Bestimmung mit hinein, denn wenn die Substanzen die Verwirklichungen kompossibiler Möglichkeiten sind [25]), Kompossibilität aber eben die Verträglichkeit nicht aller, doch gewisser „reiner Möglichkeiten" ist, ist mit der Substanz als einer verwirklichten kompossiblen Möglichkeit [26]) in dem Begriff des Kompossiblen schon die Beziehung zu den anderen „Möglichkeiten" gesetzt, auf Grund deren ja erst das Urteil der Kompossibilität gefällt werden und die „reine Möglichkeit" verwirklicht werden konnte. Diese Beziehung der „reinen Möglichkeiten" unter sich, die einen Weltbegriff konstituiert, erhält sich nun auch bei den Substanzen unter sich. Sie stehen damit also miteinander in einem notwendigen Zusammenhang. Dieser notwendige Zusammenhang eines Aggregats von Substanzen setzt damit aber nicht die Einheit aller Substanzen. Vielmehr sind die Substanzen viele einfache, durch ihre Relationen auch räumlich und zeitlich bestimmte, weil jeder dieser Relationen ein Prädikat der in Beziehung stehenden Substanzen selbst korrespondieren soll [27]).

Die Substanzen in ihrer Sobeschaffenheit setzen sogleich mit ihren inneren Qualitäten und differierenden Begriffsinhalten die räumlichen und zeitlichen Beziehungen. Und: gäbe es keine geschaffenen Dinge, so würden Raum und Zeit nur in den Ideen des obersten Intellekts vorhanden sein [28]).

Anm. 24b: Leibniz an de Volder (April 1702) Gerh. II. S. 239 ff = Buch. II. S. 318.

Anm. 25: Leibniz an Bourguet. (Dez. 1714) Gerh. III. S. 572 ff = Buch. II. S. 479.

Anm. 26: Kritik der Philos. Prinzipien des Malebranche (1711) Gerh. VI. S. 583/584 = Buch. I. S. 340.

Anm. 27: Mahnke. S. 331.

Anm. 28: Viertes Schreiben an Clarke (Juni 1716) Gerh. VII. S. 377 = Buch. I. S. 152.

Ein Raum außerhalb der Welt — Welt als Inbegriff der geschaffenen Substanzen — wäre dann etwas Imaginäres [29]). Wenn somit zum Wesensbegriff der Substanz das In-Beziehung-stehen gehört, kann sie nicht ohne diese Beziehung erkannt werden. Da es nun keine äußerliche Bestimmung gibt, die nicht eine innere als Grundlage voraussetzt, ist durch die Bestimmungen, die die innere Verfassung mitbilden, die äußere Stelle gesetzt.

So ist z. B. das bloße „sich an einem Ort befinden" nicht bloß eine äußerliche Bestimmtheit, sie kann somit auch nicht durch sich selbst erkannt werden. Und etwas, das durch sich selbst erkannt wird, kann sich demnach nicht an einem Orte befinden. So ist z. B. ein Ausgedehntes, das aus sich allein begriffen werden würde, kein Ausgedehntes mehr und schließt einen Widerspruch ein [30]). Wie der Raum so hat die Zeit nur Bestand in der Ordnung der Dinge selbst [31]). Durch das Kontinuierliche in-Beziehung-stehen ist auch Etwas, was z. B. durch die jeweilige Lage verschieden sein soll, nicht nur dieser Lage nach verschieden, weil es je nach seiner Lage seine Umgebung zum Ausdruck bringt und die anderen Dinge in gewisser Weise spiegelt, d. h. die äußeren Bestimmungen unterscheiden nicht allein [32]). Auf diese Art sind somit die räumlich-zeitlichen Beziehungen auch analytisch mit in den vollständigen Begriffen — den „Möglichkeiten" — enthalten, aber sie sind nicht allein auf Prädikate von in-Beziehungstehenden Substanzen oder deren „Möglichkeiten" rückführbar, denn wenn es heißt, daß nichts nur durch räumliche und zeitliche Bestimmungen individualisiert werden kann, sondern daß es auch zugleich dem Begriffsinhalt nach differenziert ist, dann heißt das, daß die zeitlich-räumliche Bestimmung zugleich mit bestimmten inneren Differenzierungen besteht ,daß es also eine objektive Ord-

---

Anm. 29: Fünftes Schreiben an Clarke Gerh. VII. S. 396 = Buch. I. S. 176.

Anm. 30: Leibniz an de Volder (April 1702) Gerh. II. S. 239 = Buch. II. S. 318.

Anm. 31: Drittes Schreiben an Clarke Gerh. VII. S. 364 = Buch. I. S. 136.

Anm. 32: Leibniz an de Volder (1703) Gerh. II. S. 250 = Buch. II. S. 322 und Monadologie 9, Gerh. VI. S. 608 = Buch. II. S. 437.

nung geben muß, auf Grund deren die Begriffsinhalte modifiziert werden oder modifiziert werden können. So besteht also eine Ordnung der Relationen zwischen den Möglichkeiten, sie ist eine Ordnung aller möglichen Relationen des Nebeneinander und des Nacheinander. Diese ideale Ordnung hat mit anderen Ideen im Intellectus divinus mentale Existenz. Leibniz definiert die Zeit als die Ordnung des nicht zugleich Existierenden, die ohne die Dinge selbst nur eine bloße ideale Möglichkeit ist [33]). Und ebenfalls ist der Raum als die Ordnung des Koexistierenden keine reale Ordnung oder Stelle, sondern die Stellenordnung, der zufolge die Stellen selbst gegliedert sind, somit ist der abstrakte Raum die Ordnung aller als möglich angenommenen Stellen und demnach ein Ideales [34]). In diesem Sinne ist er also imaginär und hat mentale Existenz — Existenz in den Gedanken [35]). Mit den Dingen zusammen aber müssen Raum- und Zeitordnungen reale Gegenstücke haben. In der willentlichen Verwirklichung eines Komplexes von Möglichkeiten wird ja die innere Beziehung und Ordnung dieser Möglichkeiten nicht geändert, es ließe sich somit kein Unterschied zwischen der Raum- und Zeitordnung der idealen und realen Welt angeben. Die synthetische Funktion des Willens setzt aber solchen Unterschied. Denn für Leibniz geht alles Wirkliche aus der Auswahl unter Möglichem hervor, damit gehen auch die räumlichen und zeitlichen Ordnungen aus der Auswahl unter möglichen hervor. Es können so die in Frage stehenden Ordnungen nicht gleich sein.

14. Mögliche u. wirkliche Ordnungen. Seinsschichten.

Die Anzahl der möglichen Ordnungen muß größer sein als die der wirklichen und muß von ihr verschieden sein, weil nach Leibnizens eigener Voraussetzung eben jeder Beziehung ein Prädikat der Substanzen entsprechen soll. Es besteht hiernach eine Entsprechung der räumlich-zeit-

---

Anm. 33: Aus den Methaph. Anfangsgr. d. Math., Math. VII. S. 18 = Buch. I. S. 54 und Fünftes Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 405 = Buch. I. S. 190.

Anm. 34: Math. 7, S. 18 und Viertes Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 377 = Buch. I. S. 152 und Fünftes Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 396 = Buch I. S. 176 und Gerh. VII. S. 401 = Buch. I. S. 185 und Gerh. VII. S. 415 = Buch. I. S. 205.

Anm. 35: A. a. O.

lichen Stellung mit dem inneren Begriffsinhalt. Diese inneren Begriffsinhalte der den Substanzen zugrunde liegenden Möglichkeiten sind nun laut Definition verschieden, demnach natürlich auch ihre Entsprechungen. Wenn also ein Unterschied zwischen den wirklichen und den gedachten Räumen, der wirklichen und der gedachten Zeit besteht, dann kann die Wirklichkeit dieses Unterschieds, der gerade die Realität ausmacht, nicht inhaltslogisch wie ein Prädikat dem Subjekt beigelegt werden, weil nach Leibnizens Lehre selbst bei der Überführung von reinen Möglichkeiten in die Wirklichkeit nichts geändert wird — also die spezielle die Wirklichkeit ausmachende Realität nun nicht doch auf den Subjektsbegriff rückführbar sein kann. Es scheitert hiermit der Versuch, jedes spezielle Wirkliche auf ein nur Mögliches, in dem es analytisch vollständig enthalten sein soll wie ein Prädikat im Subjekt, zurückzuführen. Die synthetische Funktion des Willens ist damit gesichert. Ja, Leibniz bezeichnet selbst die Raum-Zeitordnung schließlich als etwas rein Ideales außerhalb der wirklichen Subjekte [36]). Nur die Dauer und Ausdehnung sollen dann noch Attribute der Dinge sein, während Raum und Zeit etwas außerhalb ihrer und nur etwas Objektives zu ihrer Messung sind. Dabei verhält sich die Ausdehnung zum Raum etwa, wie die Dauer zur Zeit [37]). Ohne die Dinge sind Ausdehnung und Dauer für Leibniz reine Möglichkeiten, die er nach der Art der platonischen Ideen auffaßt [38], [39]).

Anm. 36: Gerh. VII. S. 401 = Buch. I. S. 185.

Anm. 37: Kritik d. Philos. Prinz. des Malebranche (1711) Gerh. VI. S. 585 = Buch. I. S. 342.

Anm. 38: „Ich selbst mache einen begrifflichen Unterschied zwischen der Ausdehnung oder Extension und dem Attribut auf das sie als relativer Begriff sich zurückbezieht. Dies wäre in diesem Falle die Lage oder örtliche Bestimmtheit. Es würde also die Ausbreitung des Ortes den Raum erzeugen, der gleichsam das πρῶτερον δεκτικόν die erste Grundlage der Ausdehnung darstellte, vermöge deren sie sich erst auf andere Dinge im Raume beziehen ließe, so ist die Ausdehnung als Attribut des Raumes die Verbreitung oder stetige Wiederholung der Lage oder der örtlichen Bestimmtheit — als Attribut des materiellen Körpers dagegen die Verbreitung des Widerstandes oder der stofflichen Bestimmtheit. Denn das Prädikat des Ortes kommt dem Punkte sowohl wie dem Raume zu, kann also ohne Ausdehnung oder Verbreitung gedacht werden. Die Verbreitung nach

Sie gehören somit den vollständigen Begriffen zu. Wegen dieses ihren Zugehörigseins zu diesen Begriffen behalten auch die Dinge stets ihre Ausdehnung, nicht aber ihren Raum bei. Jedes Ding, sagt Leibniz, hat seine eigene Ausdehnung, seine eigene Dauer, nicht aber seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum, den es beibehält [40]). Somit können auch schließlich für Leibniz selbst nur Ausdehnung und Dauer, nicht aber Raum und Zeit der inhaltslogischen Betrachtung unterworfen sein.

15. „Möglichkeit und vollständiger Begriff.

Diese genannte Betrachtung bedeutet die Rückführung eines Komplexes auf seine allgemeinen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen sind als Voraussetzungen für Leibniz zugleich die erzeugenden Bedingungen des Komplexes. Als letzte Bedingungen sind sie Einfaches, Einmaliges und Einheitliches, und begriffliches Erkennen wäre demnach Sonderung der Bedingungen. Wenn die synthetische Funktion des Willens selbst nicht ableitbar ist, ist damit die inhaltslogische Betrachtung am Ende. An diesem Punkte kreuzt sich für Leibniz jedoch die analytische und synthetische Betrachtungsweise. Die inhaltslogische Betrachtung versucht durch Gliederung alle Elementarbegriffe, die in einem gegebenen Ganzen enthalten sind, nachträglich zu erreichen. Zugleich versucht sie aber durch Erreichung der einfachen Elemente, die in einem gegebenen Ganzen bereits vorausgesetzt sind, Grundlagen für die Konstruktion von Gesetzlichkeiten zu finden. Diese Konstruktion ist synthetisch. Mit Findung der Bestandstücke ist zugleich etwas für die Findbarkeit der durch sie gegründeten Gesetzlichkeiten gegeben. Auf dem Gebiet der Möglichkeiten hat dies Folgendes zu bedeuten: Alle logischen Prädikate sind

---

der bloßen Längendimension erzeugt sodann eine räumlich ausgedehnte Linie. Das gleiche gilt von der materiellen Bestimmtheit, auch sie kommt wie dem Körper ebenso bereits dem Punkte zu und ihre Verbreitung in die Längendimension erschafft eine materielle Linie. Die anderen stetigen Wiederholungen nach Breite und Tiefe bilden sodann die Fläche und den Körper der Geometrie, sie erzeugen, kurz gesagt, im Bereich der bloßen Ortsbeziehungen den Raum, im Bereich der Materie den physischen Körper." — Leibniz an de Volder (Dez. 1701) Gerh. II. S. 234 = Buch. II. S. 317 und

Anm. 39: Gerh. VI. S. 585 = Buch. I. S. 342.

Anm. 40: Fünftes Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 399 = Buch. I. S. 181

Bestandstücke ihres Subjektsbegriffs, es besteht somit die logische Möglichkeit, die Prädikate auf diese Subjektsbegriffe zurückzuführen. Dies wäre die Aufgabe der inhaltslogischen Sonderung. Die Leibnizischen letzten möglichen Einheiten aber, die Elementarbegriffe der Möglichkeiten, setzen als solche — sei es als erweisbare oder nicht erweisbare — bestimmte Begriffsinhalte, ihre Leistung und ihr Vorhandensein ist zugleich synthetisch und das Zeichen einer Synthese. Die „reinen Möglichkeiten" sind also die zu zergliedernden vollständigen individuellen Begriffe, in denen durch diese Zergliederung die immanenten Eigenschaftsbegriffe aufzeigbar sind. Eine Unendlichkeit von elementaren generellen Eigenschaftsbegriffen ist in den „Möglichkeiten" enthalten und bestimmt deren Sosein und nach Leibniz auch deren Funktion [41]).

Die Kombination von allgemeinen Begriffen zu besonderen durch sie bestimmten Einzelbegriffen ist für Leibniz die Methode bei der Bildung von „reinen Möglichkeiten". Bei ihnen ist mit analytischer Betrachtung das Prädikat dem vollständigen Begriff zuweisbar, zugleich zeigt sich jedoch dieser vollständige Begriff durch die apriori oder aposteriori aufweisbaren und in ihn eingegangenen und ihn aufbauenden generellen Eigenschaftsbegriffe als Inbegriff für eine Funktionsgesetzlichkeit dieser generellen Eigenschaftsbegriffe, deren Konstituierung jedoch synthetisch ist. Mit der Setzung von Allgemeinbegriffen i n den „Möglichkeiten" soll auch eine Funktion dieser Begriffe in bestimmter Weise gesetzt sein. Nun sind die „reinen Möglichkeiten" für Leibniz mögliche Substanzen d. h. nicht erschaffene, aber schaffbare Substanzen. Ihre Realität ist die eines Seins im göttlichen Verstande [42]).

16. Substanzen u. Aggregate v. Substanzen, präst. Harmonie und ‚mögliche Welten'.

Der Substanzbegriff ist so für Leibniz nicht ohne den Möglichkeitsbegriff verstehbar. Die Substanzen sind identische geistige Subjekte, die ebenfalls den Grund für die zeitlichen Veränderungen der Bewußtseinszustände abgeben; als geschaffene Substanzen sind sie nur ein Aus-

Anm. 41: Über die Freiheit Nouv. lettr. et opusc. S. 180 ff = Buch. II. S. 500 ff.

Anm. 42: Leibniz an Arnauld (Juni 1686) Gerh. II. S. 55 = Buch. II. S. 200.

schnitt aus den möglichen. Die Dinge der wirklichen Welt aber, von denen wir zu reden haben, die ihre vollständige Bestimmtheit in den „reinen Möglichkeiten" haben, sind Aggregrate, Anhäufungen von Substanzen wie die „Möglichkeiten" Anhäufungen von Elementen sind, die in das Zusammengesetzte eingehen [43]).

Das Vorhandensein von „Möglichkeiten" verweist uns auf Elementarbegriffe, das von zusammengesetzten Substanzen auf einfache Substanzen, auf Elemente der Dinge. Da sich die „reinen Möglichkeiten" aus Elementarbegriffen, die Substanzen aus einfachen Substanzen zusammensetzen, ist das Entstehen der einfachen Substanz selbst nicht aus Zusammensetzung erklärbar. Die Entstehung erfolgt vielmehr mit einem Schlage. Für Leibniz entstehen sie in einer Schöpfung, während die zusammengesetzten Substanzen aus ihnen als ihren Teilen durch Zusammenfügung entstehn und durch Trennung wieder in solche vergehen [44]). Der Aufbau der zusammengesetzten Substanzen aus einfachen ist gemäß dem einer möglichen Welt aus „reinen Möglichkeiten", die in sich wieder einen Komplex von Elementarbegriffen bilden. Da nun diese einfachen Substanzen je eine besondere Eigenart haben, setzt diese Eigenart eine Vielheit in der Einheit voraus. Dies beweist Leibniz aus folgendem Gedankengang: Da es in der Natur nicht zwei Wesen geben soll, die identisch sind und die sich nicht auch innerlich oder auf innerliche Bestimmungen gründende Unterschiede hin differenzieren, ist es nötig, daß jedes dieser Wesen einem inneren Prinzip folgt. Diesem inneren Prinzip unterliegt auch jede Veränderung der geschaffenen Substanzen und ebenso liegt die Art der Veränderung in diesem Prinzip beschlossen. Wie nun diese Veränderung gradweis und stufenweis ist, so muß auch in den einfachen Substanzen gradweis und stufenweis eine Vielfältigkeit von Beschaffenheit und Beziehungen sich teils ändern, teils bleiben [45]). Denn das Wesen der Wirklichkeit ist Werden. Das Vorhandensein von Beschaffenheiten und Beziehungen liegt schon in dem Wesensbegriff

Anm. 43: Monadologie I, Gerh. VI. S. 607 = Buch. II. S. 434.
Anm. 44: Monadologie VI, Gerh. VI. S. 607 = Buch. II. S. 434.
Anm. 45: Monadologie 8 a. a. O.

der „reinen Möglichkeiten" aller Substanzen, derzufolge sie geschaffen wurden. Die „reinen Möglichkeiten" erweisen sich damit also nicht als die Wesensbegriffe von Aggregaten von Substanzen, sondern als die vollständigen Begriffe der einfachen Substanzen selbst — sie liegen deren Schöpfung zugrunde und ermöglichen die Zusammenballung von Aggregaten. Wie die wirkliche Welt ein Aggregat von Substanzen ist, so liegt ihr eine mögliche Welt mit einer Vielfältigkeit von Beschaffenheiten und Beziehungen, die in Möglichkeiten zusammengefaßt sind, zugrunde. Die in den Begriff der „möglichen Welt" eingehenden verschiedenen Begriffe sind selbst wieder „Möglichkeiten" mit einer Vielheit von Bestimmtheiten in ihrer Einheit [46]). Wenn die geschaffenen Substanzen zwar geschaffene sind, so haben sie für Leibniz ein Sein, jedoch kein körperliches Sein, denn sie sind seelische Einheiten. Die Zusammensetzung zu Aggregaten geht also nicht von ihnen, sondern nur von den ihnen zugeordneten Körpern aus.

Die prästabilierte Harmonie ist die Voraussetzung für den Begriff eines Aggregats von Substanzen. Alles zusammen findet je in der betreffenden „Möglichkeit" ein Vorbild. Die so gefaßte Möglichkeit hat auch die geforderte Einheit, die in der geschaffenen Substanz wirklich wird. Vielheit in der Einheit einzubegreifen, ist der Wesen dieser „Möglichkeiten". Weil diese „Möglichkeiten" aber für geschaffenes spezielles Seiendes grundlegend erforderlich sind, ist dies Seiende nur aus dem einheitlichen Wesen zu verstehen. Die Einheit in der „reinen Möglichkeit" ist daher die allerletzte Bedingung und die notwendigste für die Möglichkeit von Seiendem und die Wirklichkeit von Seiendem [47]). Das Seiende selbst tritt nun nicht einzeln auf, vielmehr steht es in einer Weltverknüpfung, somit stehen also die Substanzen in solchem Zusammenhang und von diesem Kollektivum oder Sammelwesen — der Welt — gibt es natürlich auch einen Begriff. Die Schaffung der Welt zeigt selbst auf diesen der wirklichen

Anm. 46: Monadologie 13 a. a. O.

Anm. 47: Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est pas véritablement un estre. An Arnauld. Gerh. II, S. 97 = Buch, II, S. 223.

Welt zugrunde liegenden Begriff einer möglichen Welt. Die Wesenheit eines Kollektivums ist nun für Leibniz nichts anderes als eine bestimmte Daseinsart der Wesen, aus denen es sich zusammensetzt, und diese Daseinsart setzt Substanzen voraus, deren Wesenheit nicht wiederum in der bloßen Beschaffenheit oder Seinsart einer Substanz aufgehen kann, die somit für das Sammelwesen ein Letztes ist. So ist der Begriff einer „möglichen Welt" die vorgängige mentale Kombination von „Möglichkeiten" zu diesem Begriff. Das Sosein dieser möglichen Welt aber setzt kombinierte „Möglichkeiten" voraus, die letzte „Möglichkeiten" sind d. h. die eine Einheit haben. Diese letzte „Möglichkeit" enthält eine Vielheit von Bestimmungen in sich wie ein Gesetz die Vielheit der Glieder. Bei der Betrachtung von Seiendem, von Substanzen wird durch Leibniz als letzte Bedingung von deren „Möglichkeit" diese innere Einheit erkannt. Nicht nur das Sosein eines Aggregats von „Möglichkeiten" wird durch das je bestimmte Sosein der einzelnen „Möglichkeiten" begriffen, sondern auch das alles Seienden wird aus dem Wesen der einheitlichen kombinierten Substanzen begriffen, die ja aus diesen „Möglichkeiten" folgen. Die „Möglichkeiten" sind also für Wirkliches, für Substanzen das Letzte, das Einheitspendende. Damit kann „mögliche Welt" nur der Begriff für ein Sammelwesen, aber keine „Möglichkeit" im Sinne Leibnizens sein, denn ihr fehlt diese Einheit. Was sie davon hat, hat sie nur in unserem Geiste durch die Erkenntnis, die durch die Beziehung von „Möglichkeit" zu „Möglichkeit" geleitet ist [48]).

17. ‚Möglichkeit', Gegenstand und Einheit. Logische Möglichkeit und Realmöglichkeit.

Anm. 48: Ein anderes ist das Wesen, ein anderes die Wesen. Der Plural setzt den Singular voraus und da, wo es nicht ein Wesen gibt, wird es noch weniger eine Mannigfaltigkeit von Wesen geben. Gibt es etwas klareres? Ich hielt mich also für berechtigt, bloße Sammelwesen von wirklichen Substanzen zu unterscheiden, da ja diese Wesen ihre Einheit nur in unserem Geiste haben, eine Einheit, die sich auf die Beziehungen oder Modi der wahrhaften Substanzen gründet. Ist eine Maschine eine Substanz, dann ist es ein Kreis von Menschen, die einander an der Hand fassen, ein Heer und schließlich jede Vielheit von Substanzen ebenfalls. An Arnauld. Gerh. II, S. 97 = Buch. II. S. 223.

Ebensowenig wird also die den Substanzen zugrundeliegende „Möglichkeit" bei einer Kombination mit anderen „Möglichkeiten" selbst wieder eine „Möglichkeit"; Leibnizens „mögliche Welt" ist nach seinen eigenen Aufstellungen also keine „Möglichkeit" im eigentlichen Sinne.

Der wahre Gegenstand ist an eine wahre Einheit gebunden, die beim Ontologischen die „Möglichkeit", beim Logischen der Subjektsbegriff repräsentiert. Die „Möglichkeiten" ebensowohl wie die identischen Subjekte offenbaren sich in mannigfachen Formen, wobei die vollständigen Begriffe als konstante, einheitliche Gesetze die Entfaltung dieser mannigfachen Formen angeben [49]).

Das Erfassen der „Möglichkeiten" von Substanzen ist das ontologische zu-Ende-denken dieser Substanz, insofern als in der „Möglichkeit" alles der Substanz als dieser Substanz wesensmäßig Zugehörige notwendig enthalten ist. Diese „Möglichkeit" selbst ist nicht zu Ende erfaßbar. Die kontinuierliche Verknüpfung alles Seienden in einer Welt läßt ein ontisches zu-Ende-denken zu, insofern als für Leibniz die ontische Betrachtung die Erklärung des Soseins dieser Welt aus ihren faktischen Bedingungen zeigt. Diese faktischen Bedingungen setzen ein so und so eingerichtetes Sosein, Dass-sein und Dasein als wirklich, der Eintritt der Bedingungen machte dies notwendig, das Fehlen einer der Bedingungen beließe das Ganze im Zustande der Realmöglichkeit. Eigentlich ist auch dieser Ausdruck unzutreffend, da ja etwas, zu dessen Verwirklichung auch nur eine faktische Bedingung fehlt, gerade nicht seinsmöglich ist. Im Grunde ginge es also um den Megarischen Möglichkeitsbegriff — möglich ist nur, was wirklich ist —, wenn man Seiendes ontisch zu Ende denkt und dies das Begreifen eines faktisch so und so eingerichteten So- und Dass-seins aus dessen faktischen Bedingungen heißen soll [50]). Von diesem Megarischen Möglichkeitsbegriff rückt Leibniz jedoch ab, da er die Probleme immer aus der logischen Perspektive sieht. Bei diesem genannten Begriff

Anm. 49: Leibniz an de Volder (Janr. 1704) Gerh. II. S. 262 = Buch. II. S. 235.

Anm. 50: vgl. Heinrich Ropohl, Das Eine und die Welt, Versuch zu einer Interpretation der Leibnizischen Metaphysik. Leipzig 1936. S. 2.

existiert alles nur unter der Voraussetzung des Vorhandenseins aller seiner einzelnen Bedingungen. Der Begriffsinhalt folgt also aus diesen mit Notwendigkeit. Damit beruft sich der Megarische Möglichkeitsbegriff nur auf die faktischen Bedingungen, er ist also ein Möglichkeitsbegriff im Hinblick auf Reales. Leibniz jedoch sieht in allem Wirklichen noch das Merkmal der Ausgewähltseins aus Idealem, aus den „Möglichkeiten".

So ist s e i n Möglichkeitsbegriff ein ontologischer, d. h. er denkt das Seiende insofern zu Ende, als er das Möglichsein der Möglichkeiten aus all dem begriffen wissen will, was diesem Seienden überhaupt notwendig ist, wobei es gleich ist, ob dies realwirklich oder ideal, d. h. ein reales oder ideales Erfordernis ist. Es liegt hier also auch das Gewicht der Betrachtung auf den idealen Bedingungen. Die „Möglichkeit" und der Allgemeinbegriff ist nicht aus den einzelnen Wahrnehmungen der Dinge dieser realen Welt abzuleiten, vielmehr ist die geistige und körperliche Wirklichkeit der Substanzen und der ihnen zugeordneten Körper begründet in einer unabhängigen, hypostasierten Ideenwelt.

Bevor wir jedoch zur Untersuchung der Wirklichkeitsform dieser „Möglichkeiten" und damit zum Verhältnis von Idealem und Realem überhaupt kommen, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung dessen, was uns zum Möglichkeitsbegriff überhaupt geführt hat. Die Begriffsanalysen im Sinne der Inhaltslogik zeigten Prädikate als im Subjektsbegriff enthalten auf, als letzte Grundlagen für ihre Aussage erwiesen sich in den Urteilen die Definitionen und „Möglichkeiten", bei deren Analyse man entweder auf identische Gleichungen oder auf einen unendlichen Regreß stieß. Die vollständigen Begriffe von Individuellem waren für Leibniz „Möglichkeiten", in denen generelle Eigenschaftsbegriffe zur Einheit gebunden, jedoch nicht als Teile enthalten sind.

18. Relationen zwischen den Elementarbegr.

Die „Möglichkeiten" haben etwa die Eigenart von Formeln, in denen eine Reihe von Elementarbegriffen zusammengefaßt ist. Diese Zusammenfassung von Begriffen in einer „Möglichkeit" birgt aber ein weiteres Problem: das der Beziehung zwischen diesen Elementarbegriffen.

An der Hand einer Auseinandersetzung des Unterschieds und Zusammenhangs von Nominal- und Realdefinitionen versucht Leibniz das Merkmal der Verträglichkeit von Elementarbegriffen untereinander auf die Widerspruchslosigkeit innerhalb dieser Begriffsinhalte zurückzuführen. Danach bedeutet auch die compossibilitas nur die formelle Widerspruchslosigkeit der diskursiven Elemente des vollständigen analysierten Gesamtbegriffs [51]). Die combinatio definitionum bringt somit eine Nebeneinanderstellung von Elementarbegriffen innerhalb der betreffenden „Möglichkeit" zustande. Die Möglichkeit dieser „Möglichkeit" besteht also in dieser Nebeneinanderstellung der Elemente, ohne sie aber in eine wirkliche Verkettung zu verwandeln. Diese Verkettung jedoch ist ein Erfordernis der Realität, hervorgerufen durch ein realisierendes Prinzip. Leibnizens „Möglichkeiten" sind aber nur die Vorbilder für Realitäten hinsichtlich des Wesens, dementsprechend eignet ihnen kein Wirkensgesetz und keine Verkettung, sondern eine Formel. Diese „Möglichkeit" kann demnach auch keine Realmöglichkeit sein.

19. ‚Möglichkeit' als logisch-ideeller Grund des Realwirkl.

Die „Möglichkeit" von etwas besteht für Leibniz nur in der Vernunft, und der „Möglichkeit" als Begriff eignet nur die Zusammenfassung von Elementen zu einer Regel, nach der in der Wirklichkeit von einem Glied zum anderen fortgeschritten werden wird. Und diese Regel ist je eine einheitliche. Die Wirklichkeit selbst, das Wirkensgesetz, ist nicht in den „Möglichkeiten" enthalten, damit hat die inhaltslogische Betrachtung bei der Wirklich w e r d u n g ihre Grenzen erreicht. Nur das, was wirklich real wird, einschließlich aller freien Handlungen und Willensbetätigungen, ist in den „Möglichkeiten" als den vollständigen Begriffen der denkbaren individuellen Substanzen vorausgesehen und logisch enthalten. Die Überführung eines Komplexes von „Möglichkeiten" in die Wirklichkeit selbst ist nicht analytisch demonstrierbar, d. h. aber, daß die Existenz, die Realität der Dinge, nicht n u r in einer hypostasierten Ideenwelt gründet, insofern als dorther die Mo-

Anm. 51: vgl. Mahnke, S. 346. Dort auch der Hinweis auf Couturat, Le systeme de Leibniz d' après M. Cassirer, Paris 1903, S. 96.

delle des zu Verwirklichenden kommen, sondern durch die willentliche Konkretisierung wirklich geworden ist.

Der logisch-ideelle Grund liegt somit in den „Möglichkeiten", der wirkliche wirkende Grund, die Ursache, liegt außerhalb ihrer. Doch sollte die „Möglichkeit", die doch vergleichsweise gesprochen die Definition des individuellen vollständigen Begriffs ist, w e n n sie eine Definition für Reales ist, zugleich nicht nur den logischen Grund des Wesens, sondern auch die reale Ursache der Verwirklichung dieses Wesens enthalten. Da keine „Möglichkeit" diese jedoch aufweist, sind alle Tatsachenwahrheiten doch synthetisch. Diejenigen „Möglichkeiten" nun, die wenigstens die A n g a b e der natürlichen Ursache der Verwirklichung machen, sind die Realdefinitionen Leibnizens. Auf ihnen beruhen die Tatsachenwahrheiten insofern, als rationem reddere einmal Angabe der logisch-ideellen Begründung eines, das wirklich werden soll, in einer „Möglichkeit" bedeutet, zum anderen aber auf einen wirklichen Existenzgrund, der vorausgesetzt ist, verweist. D. h. die Realdefinitionen müssen die rationes und causae angeben, und die Tatsachenwahrheiten müssen sie enthalten. So setzt Leibniz selbst noch einen Unterschied zwischen dem realisierenden Prinzip und der Realdefinition. Damit unterscheiden sich die Tatsachenwahrheiten nochmals von den Vernunftwahrheiten. Diese als abgeleitete Wahrheiten weisen zurück auf ihre Begründung in einer Definition, welche zwar für sich auch keinen höheren Grund mehr angeben können. Aber die Vernunftwahrheiten und generelle Wahrheiten bedürfen keiner Ursachen (causae), sie bedürfen nur eines letzten Grundes, und dieser wird durch die Definitionen gewährt. Ihre analytischen Sätze sind schließlich identische Sätze und gründen in solchen Definitionen. Damit ist hier das Ende erreicht und eine weitere Rechenschaft läßt sich nicht ablegen. Die Definition ist der logisch-ideelle Grund für die Vernunftwahrheiten [52]). Diesen Definitionen kommt selbst keine Wahrheit zu, weil sie die Grundlagen für Wahrheiten setzen [53]). Aber jedes Urteil,

Anm. 52: Ueber die Freiheit, Nouv. lettr. et opusc. S. 180 f = Buch. II. S. 500.

Anm. 53: Pichler, Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit, Leipzig 1912, S. 54.

auch das analytische der Vernunftwahrheiten, h a t diesen Grund, der dessen Wahrheit angibt.

20. Realdefinitionen und Widerspruchslosigkeit.

Die Realdefinition nun gibt als Kausaldefinition auch den G r u n d für die Tatsächlichkeit des Definierten in der Konstruierbarkeit des Definierten an [54]). Eine Realdefinition soll nun solche sein, die keinen Widerspruch einschließt [55]), damit soll die Widerspruchslosigkeit der in sie eingegangenen Begriffe bezeichnet sein. Die Aussage, daß etwas eine Realdefinition sei, kann nun nicht wie ein Prädikat dem Subzektsbegriff beigelegt werden, da in der inhaltslogischen Betrachtung der Individualbegriff zwar aus allgemeinen Eigenschaftsbegriffen als seinen Aufbauelementen besteht, welche die Prädikate analytisch aussagen lassen; aber die Aussage des Realdefinition-seins und des Widerspruchslos-seins ist keine Aussage auf Grund eines solchen Eigenschaftsbegriffs. Das Prädikat „Realdefinition-sein" und „Widerspruchslos-sein" beruht nicht auf einem generellen Eigenschaftsbegriff innerhalb des Subjektsbegriffs, wo er Aufbauelement unter Aufbauelementen wär, vielmehr drückt „Realdefinition-sein" und „Widerspruchslos-sein" eine in einem bestimmten Subjektsbegriff enthaltene Beziehung z w i s c h e n Eigenschaftsbegriffen aus.

Diese Prädikate beruhen also auch bei Leibniz nicht auf einem Eigenschaftsbegriff, sondern auf einer Relation zwischen solchen. Das Urteil ist kein analytisches, sondern synthetisch. Das erste ist es nur dann, wenn sein Prädikat einen Eigenschaftsbegriff des betreffenden individuellen Begriffs aussagt. Die Analyse müßte im Individualbegriff die Elementarbegriffe, die selbst nicht wieder auf andere Subjektsbegriffe rückführbar sein dürfen, finden. Ein solcher Elementarbegriff ist die Widerspruchslosigkeit und das Realdefinition-sein nicht. Da für die Elementarbegriffe Definitionen eingesetzt werden können und im Laufe der Analyse eingesetzt werden, so daß identische Sätze entstehen, aus denen wiederum notwendige Wahrheiten folgen, die Widerspruchslosigkeit aber nicht zu den Elementarbegriffen gehört und kein Elementarbegriff ist, kann sie

---

Anm. 54: Betrachtungen über die Erkenntnis . . . (1684) Gerh. IV. S. 425 = Buch. I. S. 27.

Anm. 55: ebenda.

auch nicht allein oder überhaupt an die Definitionen geknüpft sein. Sie vermag vielmehr nur eine Beziehung zwischen den generellen Begriffen innerhalb einer „Möglichkeit" abzugeben. Und insofern hängen „Möglichkeiten" und analytische Urteile zusammen, als in beiden einmal die Beziehung zwischen den nicht bis zum letzten analysierbaren generellen Eigenschaftsbegriffen, zum andern die zwischen den ausanalysierbaren Elementarbegriffen dieselbe — die Widerspruchslosigkeit — ist. Für die Tatsachenwahrheiten hat die Widerspruchslosigkeit ihrer Gegebenheiten ebenso zu gelten, wie für die Vernunftwahrheiten. Die Notwendigkeit dieser letzten in ihren Sätzen wird durch Folgendes belegt: Die Sätze, in denen notwendige Wahrheiten zum Ausdruck kommen, sind Bedingungssätze, die zeigen, was unter der bestimmten Voraussetzung folgt. Diese Sätze gehen nicht von den Sinnen aus, „sondern von einer klaren und distinkten Anschauung, wie sie Plato als Idee bezeichnete, was dem genauen Wortlaute nach dasselbe bedeutet wie Definition [56]).

21. Ursprüngliche und abgeleitete Wahrheiten.

Alles was nicht auf Definitionen beruht, vermag somit nicht ewige Wahrheiten zu begründen — und dies gilt von den den Tatsachen zu Grunde liegenden Möglichkeiten. Damit ist aber von Leibniz selbst das Problem der Erkenntnis und der Erkenntnismöglichkeit aufgeworfen, denn es kommt ja nun alles darauf an, ob die Identität der beiden Seiten des Urteils bewiesen werden kann oder nicht. Kann nicht einmal die Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt erwiesen werden, so daß sich das Urteil niemals auf eine Identität wird zurückführen lassen können, dann ist die Wahrheit nur zufällig und für Leibniz nie notwendig. Zu den notwendigen Wahrheiten gehörte ja der Beweis aus Definitionen, die wir gemäß dem Satz vom Widerspruch als identisch erkennen. Die ursprünglichen Wahrheiten sind also solche, von denen sich nach der Rückführung auf Gleichungen keine Rechenschaft wieder ablegen läßt, — auch bei Auflösbarkeit von abgeleiteten Wahrheiten in ursprüngliche haben wir es mit notwen-

Anm. 56: Juris et aequi elementa. Mollat, S. 20 ff = Buch. II. S. 505.

digen Wahrheiten zu tun, da wir ja schließlich auf Definitionen stoßen [57]). Diese abgeleiteten und ursprünglichen Wahrheiten sind für uns deshalb notwendige Wahrheiten, „weil sie aus einer klaren und disinkten Vorstellung, d. h. (wenn diese in Worten ausgedrückt wird) aus einer Definition vermöge einer zusammenhängenden Reihe von ineinander verschlungenen Definitionen, d. h. vemöge eines Beweises abgeleitet werden [58/59]). Denn wenn zwar nun die Geltung von Wahrheiten als notwendig oder zufällig nicht von uns abhängig ist, so ist doch in ihnen selbst die Rückführbarkeit auf Definitionen resp. der unendliche Regreß gelegen, welches sie jeweilig als die und die charakterisiert. Bei der Unterscheidung wird also gerade die Erkenntnis eben dieser letzten Gründe und Bestimmungen gefordert, nicht aber bei ihrer Geltung; die Vorstellungen geben nur für uns den Unterschied an; wie Wahrheit bei Leibniz also das wirkliche oder virtuelle Enthaltensein des Prädikats im Subjekt bedeutet, so bedeutet sie auch bei den ursprünglichen Wahrheiten Übereinstimmung und bei den abgeleiteten Wahrheiten Proportion. Und damit bleibt ihr Sinn bestehen, gleichgültig, ob es jemand gibt, der die Übereinstimmung und Proportion wirklich erfaßt; ebenso wie für Leibniz die Zahlverhältnisse dann wahr bleiben, wenn weder jemand da ist, der zählt, noch etwas das gezählt wird [60]). Die faktische Unterscheidung und Unterscheidbarkeit durch Vorstellungen ist für deren Geltung keineswegs erforderlich, nur ist eben in der Rückführbarkeit oder Nichtrückführbarkeit der Ansatzpunkt dazu gegeben. Die Analogie von Wahrheiten und Proportionen denkt sich Leibniz nach mathematischem Vorbild. Wie ein Enthaltensein der kleineren Zahl in der größeren innerhalb eines Verhältnisses, oder wie das der gleichen in der gleichen, so soll das Enthaltensein das Prädikats im Subjekt gleichfalls bestehen. Das Bestehen dieser Verhältnisse setzt aber keine sie denkende Wesen voraus [61]).

Anm. 57: Monadologie 33, Gerh. VI. S. 612 = Buch. II. S. 443.
Anm. 58: Ueber die Freiheit, s. o.
Anm. 59: Mollat S. 20 = Buch. II. S. 505.
Anm. 60: ebenda.
Anm. 61: Mollat S. 21 = Buch. II. S. 506: Wie in jedem Verhältnis, das zwischen homogenen Quantitäten stattfindet, sich eine Zerlegung in gleiche oder kongruente Teile vornehmen läßt und das

Es sei denn den Intellectus divinus. Der Grund der abgeleiteten Wahrheiten liegt also auch in den Definitionen; weil diese selbstgenugsame Ideen sind, gibt es für sie weiterhin keinen Grund und als logische, mathematische und metaphysische Wahrheiten können sie überdies nicht verursacht sein. Sie entbehren also des Existenzcharakters und der Zufälligkeit. Diese hängt von der Unendlichkeit der Analysis ab, wo sich für beide Seiten des Subjekt-Prädikatverhältnisses nie das gemeinsame Maß finden läßt. Und überdies ist weder der Existenzcharakter noch die Begründung der Existenz analytisch in zufälligen Wahrheiten enthalten, damit geht hier die Analyse immer nur teilweise zu vollziehen und das Spezifikum der Tatsächlichkeit wird von ihr nie erfaßt, da die Analyse in den „Möglichkeiten" diese Tatsächlichkeit selbst und nicht nur deren Sosein, sondern auch deren Dasein, begründet wissen will, was aber nicht der Fall ist. Die „Möglichkeit" als nicht ausanalysierbares Vorbild von Tatsachenwahrheiten ist selbst zufällig. Wenn Leibniz nun unter dem zureichenden Grund hier den Grund des Daseins versteht, dieser Grund gleich Seinsgrund aber nicht analytisch im Möglichkeitsbegriff enthalten sein kann, da Dasein kein genereller Eigenschaftsbegriff ist, der in einem Individualbegriff oder einer „Möglichkeit" als Vorbild für Wirkliches mit enthalten ist und diese mit aufbaut, macht dieser Satz

---

Kleinere vom Größeren abgezogen werden kann, indem man nämlich von dem Größeren einen dem Kleineren gleichen Teil wegnimmt und wie man in ähnlicher Weise von der Größe, die man abgezogen hat, wiederum den Rest abzieht und so durchweg weiter bis ins Unendliche, so wird auch in der Analysis der Wahrheit stets für einen Terminus ein äquivalenter eingesetzt und damit das Prädikat in Bestandteile aufgelöst, die auch im Subjekt enthalten sind. Wie aber bei den Verhältnissen bisweilen allerdings die Analysis einen Abschluß findet und man zu einem gemeinsamen Maß gelangt, das durch seine Wiederholung in vollkommener Weise beide Seiten des Verhältnisses mißt, während sie in anderen Fällen, wie z. B. bei der Vergleichung einer Rational- und einer Irrationalzahl bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, so bei der Seite und der Diagonale des Quadrats, so sind auch die Wahrheiten bisweilen beweisbar oder notwendig, bisweilen frei oder zufällig, sodaß sie durch keine Analysis auf die Identität, auf ein gemeinsames Maß zurückgeführt werden können. Hierin liegt das wesentliche Unterscheidungsmerkmal für die verschiedenen Arten der Verhältnisse wie der Wahrheiten.

vom Grunde in dieser Fassung auch das unterscheidende Erfordernis der Tatsachenwahrheiten von den Vernunftwahrheiten aus. Dieser Grund ist hier als S e i n s grund die Ursache und als solche selbst wieder existent. Die Priorität der „Möglichkeit" vor der Wirklichkeit ist bei Leibniz somit nur scheinbar, denn existent ist letzlich das realisierende Prinzip, der Wille [62]).

22. Der Satz vom Grunde, ratio gleich causa, echte Realmöglichk.

Der Satz vom Grund gibt also letzlich den Existenzgrund an; damit ist hier aber nur dasjenige möglich, was wirklich ist — d. h. der Satz vom Grunde setzt eine e c h t e Realmöglichkeit, die an die vollständige Erfüllung von Bedingungen geknüpft ist, diese Bedingungen sind aber nun nicht nur die vollständigen Begriffe, Wesensbegriffe, „Möglichkeiten", sondern als Bedingungen bei der Realmöglichkeit auch die Bedingungen der Realisierung von „Möglichkeiten". Die „Möglichkeiten" als solche weisen bei Leibniz gerade nicht alle Bedingungen auf, die sie realmöglich erscheinen lassen können, erst mit dem Aufweis aller Bedingungen — auch des realisierenden Prinzips — wird bei deren Eintritt das Mögliche wirklich, die „Möglichkeit" eine Substanz. Die Wirklichkeit zeigt das vollständige Beisammensein aller Bedingungen, womit die Realmöglichkeit erwiesen ist. Die „Möglichkeit" ist damit nicht selbst schon Wirklichkeit. Das Möglichsein der „Möglichkeit" fällt nicht zusammen mit dem Wirklichsein. Der zureichende Grund für die Wirklichkeit eines Tatsächlichen ist somit nicht allein die Begründung dessen Soseins in einer „Möglichkeit", sondern auch das Vorhandensein eines realisierenden Prinzips, die Existenz einer Ursache, für diese Wirklichkeit [63]). Das also, was Leibniz eine „Möglichkeit"

Anm. 62: Was auch immer existiert, das wird alle Bedingungen der Existenz haben, alle Bedingungen der Existenz zusammengenommen aber sind der zureichende Grund. Also hat alles, was existiert, einen zureichenden Grund seiner Existenz. Die Leibniz-Handschriften in der vorm. königl. Bibliothek zu Hann. Abt. Theol. Vol. III. 5. Bl. 7—22, vgl. Mahnke, Anm. 75.

Anm. 63: Wie N. Hartmann, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff S. 16 ausgeführt hat, ist dabei „das Mögliche nicht die Möglichkeit, das Wirkliche nicht Wirklichkeit. Der Modus ist etwas an der Sache, nicht sie selbst, eben „ihr" Seinsmodus. Das Mögliche ist zugleich wirklich, aber sein Möglichsein ist nicht dasselbe an ihm, wie sein Wirklichsein. Seine Möglichkeit liegt im

nennt, ist eine Wesenheit, die einen wahrhaften modalen Begriff zusammen mit dem Satz vom Grunde erst erzielen kann. Die Existenz eines Grundes, einer Ursache, gehört als Bedingung ebenso dazu, wie diese Wesenheit, denn es ist ja nie etwas Beliebiges möglich, sondern etwas Bestimmtes, und diese Bestimmung wird in der und mit der „Möglichkeit" vollzogen.

Wenn also die Tatsachen und die Tatsachenwahrheiten vom Satz des zureichenden Grundes abhängen, dann erweist sich ihr Möglichsein eben auch erst durch das Vorhandensein existenter Bedingungen für die Realisierung einer bestimmten „Möglichkeit". Das Erfordernis einer Ursache für die Tatsache und das wirkliche Vorhandensein von Bedingungen für ihren Eintritt hat Leibniz oft behauptet. Der Satz vom Grunde in seiner Bedeutung als Seinsgrund ist für einen modalen Möglichkeitsbegriff unerläßlich. Doch hat Leibniz den Begriff echter Realmöglichkeit nicht weiter ausgebaut, nur vereinzelte Ansatzpunkte lassen sich aufweisen, das er das Problem und seine Lösung gesehen hat [64]). Jedenfalls haben diese ontologischen Voraussetzungen nichts mehr mit der formal-analytischen Betrachtung der Subjektsbegriffe und „Möglichkeiten" zu tun. Da die formale Analyse beim Tatsächlichen auf unendliche Möglichkeiten stößt, ist sie unvollendbar. Sie bedürfte zur Vollendung der Kenntnis aller „Möglichkeiten", doch solch Ende gibt es nicht [65]). Daher führt die Analyse zu keinen Identitäten und ist damit für sich allein nicht ausreichend, um Wirkliches zu erklären. Die Gesamtheit der Begründung ist nur zu beschreiben und zu überschauen, und auch dies nur für den unendlichen Intellekt.

23. visio infallibilis.

Die Lehre hiervon ist die Lehre von der apriorischen visio infalliblis. Die Intuition steht also noch hinter der formal-analytischen Betrachtung, die im Bereich des Tatsächlichen mit der Rückweisung von Geschehnissen und Hand-

---

Getragensein von Bedingungen, an denen es im Realzusammenhang hängt; seine Wirklichkeit dagegen ist das reale Existieren selbst. Wie sehr das zweierlei Verschiedenes ist, sieht man deutlich daran, daß wir oft im Leben sehr bestimmt um das Wirklichsein einer Sache wissen, ihre Möglichkeit aber keineswegs begreifen."

Anm. 64: Nouv. lettr. et opusc. S. 180 = Buch. II. S. 500.

Anm. 65: ebenda.

lungen auf einen vollständigen individuellen Begriff ihr Ende gefunden hat. Die Geschehnisse und Handlungen sind als vollständige in dem Individualbegriff enthalten, der Individualbegriff als Komplex solcher Möglichkeiten ist für Leibniz selbst eine „Möglichkeit". Nur für diese gilt die unendliche Begründungskette. Die aposteriosche Erkenntnis liefert uns das Wissen von dem, was wahrhaft zu dem vollständigen Begriff gehört. Da für Leibniz alle Tatsachen und Tatsachenwahrheiten auf „reinen Möglichkeiten" beruhen, kann die formalanalytische Betrachtung gerade bis zu diesen Möglichkeiten führen, denn die „Möglichkeiten" als Vorbilder für Tatsachen schließen wegen ihrer Beziehung nach allen Seiten hin eine Unendlichkeit von möglichen Handlungen und Geschehnissen ein. Nur die visio hat Kenntnis von Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit des Möglichen. Die wirkliche Welt als Verwirklichung eines Kollektivs von „Möglichkeiten", die Leibniz unter dem Namen einer „möglichen Welt" zusammenfaßt, erweist sich damit als nicht allein aus dem Begriff erklärbar.

Dann muß, so kann man abschließend sagen, alles Wirkliche eine Ursache haben, die es aus dem Bereich des Möglichseins in den des Wirklichseins hebt, zugleich hat es einen Grund, daß es so und nicht anders beschaffen ist [66]). Die Ursache der Existenz muß selbst real sein und muß vor dem Tatsächlichen liegen. Leibniz sagt, es läßt „sich dieser zureichende Grund für die Existenz des Universums nicht in der Reihe der zufälligen Dinge, d. h. der Körper und ihrer Vorstellungen in den Seelen finden. Denn die Materie ist an sich gegen die Ruhe oder die Bewegung und gegen eine so und so beschaffene Bewegung indifferent, man kann also in ihr nicht den Grund für die Bewegung überhaupt, und noch weniger für eine bestimmte Bewegung finden. Und obgleich die gegenwärtige in der Materie vorhandene Bewegung aus der vorhergehenden stammt, so ist man dann, man mag soweit zurückgehen als man will, doch um nichts weiter, denn es erhebt sich stets dieselbe Frage. Der zureichende Grund, der keines anderen Grundes bedarf, muß also außerhalb der Reihe

Anm. 66: Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade (1714). Gerh. VI. S. 602 = Buch. II. S. 428.

der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz vorfinden, die die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt, denn sonst hätte man noch immer keinen zureichenden Grund, bei dem man stehen bleiben könnte. Diesen letzten Grund der Dinge aber nennen wir Gott" [67]).

Diese Wendung des Satzes vom Grund bedeutet also, daß, wenn etwas wirklich ist, dies eine letzte reale Ursache haben muß.

Er soll aber weiterhin auch angeben, daß überhaupt etwas ist und nicht Nichts. Und drittens, daß, wenn etwas ist und nicht Nichts, und wenn die letzte reale Ursache vorhanden ist, es einen Grund geben muß, daß dies s o ist. Den Grund nun dafür, daß eher etwas ist, sieht Leibniz in einem metaphysischen Daseinsstreben der „Möglichkeiten". S i e gehen auf jeden Fall der Wirklichkeit voraus. Hier ist der Grund für Wirkliches nicht das formale Enthaltensein von Prädikaten im Subjektsbegriff, sondern das Wirken eines teleologischen Prinzips, das den „Möglichkeiten" anhaftet. Da diese „Möglichkeiten" in ihrer Gesamtheit der intellectus divinus sind [68]), muß also schon im Intellekt dies Realitätsstreben vorhanden sein. Vor aller tatsächlichen, willentlichen Verursachung besteht somit eine Tendenz im Intellekt, gewisse „Möglichkeiten" zu realisieren [69], [70]).

Anm. 67: ebenda.

Anm. 68: Monadologie 53. Gerh. VI. S. 616 = Buch. II. S. 447.

Anm. 69: Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade (1714). Gerh. VI. S. 603. = Car tous les Possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leur perfections, le relultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible.

Anm. 70: Gerh. VI. S. 236 = Buch. IV. S. 257: Da sich alle Möglichkeiten untereinander in ein und derselben Weltverknüpfung nicht vertragen, so kann eben aus dem Grunde nicht alles Mögliche hervorgebracht worden sein und Gott kann zur Erschaffung der Welt unmöglich gezwungen worden sein. So wie Gott sich entschieden hatte, irgend etwas zu erschaffen, gerieten alle Möglichkeiten untereinander in Wettstreit, denn sie alle verlangen nach Wirklichkeit und dabei siegten diejenigen, die zusammen die größte Realität, Vollkommenheit und Vernünftigkeit erzeugen. Zwar kann dieser Kampf nur ideal gewesen sein, nämlich im Streit der Gründe in dem vollkommensten Verstande, der nicht anders als auf die vollkommenste Weise handeln kann und darum das Beste wählen muß.

24. Teleologischer Ursprung der göttlichen Mathematik.

Dies innere Rationalitätsstreben realisiert das Vernünftigste. Die göttliche Mathematik betreffs der „Möglichkeiten", von der wir oben sprachen, ist eigentlich nicht logischen, sondern teleologischen Ursprungs. Die Priorität des Logischen vor dem Ontologischen findet seine Grenze in der Schöpfung des Wirklichen aus „reinen Möglichkeiten" durch eine von teleologischen Prinzipien geleitete wirkliche Vernunft [71], [72]).

25. Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen.

Für Leibniz ist die Priorität der „Möglichkeit vor der Wirklichkeit gerade kein universales Prinzip [73]), denn Gott ist nicht nur der Ursprung der Existenzen, sondern auch der Wesenheiten, sofern s i e reell sind, oder der Ursprung

---

Anm. 71: Leibniz an Bourguet 1714. Gerh. III. S. 572.

Anm. 72: vgl. damit was Loewenberg über Leibnizens Stellungnahme betr. Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen sagt. Loewenberg argumentiert folgendermaßen, entweder hat Leibnizens Prinzip der Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen nicht universale Geltung oder es ergibt sich ein unendlicher Regreß: For the actual world according to Leibniz, resulted from the choice which God made from all the possible worlds present to his mind. The world was merely possible before God elected to make it actual. Yet, prior to all the possible worlds the theological fable assumes as actual the mind of the Creator surveying and appraissing them. Actual was God. But this actual God, once we suppose that whatever is actual is the result of a choice among possibles, must be likewise regarded as the best possible God, chosen from an infinite number by a higher divine being. And that higher being, by the same token, would not be actual, unless preferred by a still higher being and so on ad infinitum with a vengeance. This follows ineluctably if we extend universally the principle that the actual is a createt possible. Why did Leibniz limit the application of his principle? Why did he not deduce an actual God from all the possible Gods by the same mode of reasoning which induced him to derive the actual world from all the possible worlds? . . . To avoid an infinite regress, we are asked by Leibniz to take with a grain of salt his assertion that the possible is universally prior to the actual; the validity of the assertion rests upon our willingness to make an exception of a particular actual. But if we refuse to do this, and accept his principle as truly or strictly universal, than anything actual be it a world or be it a god must be interpreted as having its origin in the possible. If possible worlds, than possible gods and possible godheads and possible supergodheads and so on; but if something actual is assumed as prior, then the possible loses at once its primordial status: Possibility. Lectures delivered . . . V: Loewenberg, Possibility and Context. S. 89.

Anm. 73: Leibniz an Bourguet. Gerh. III, S. 572 und Gerh. VI, S. 602 = Buch. II, S. 4.

dessen, was als real in der „Möglichkeit" enthalten ist[74]). Und weiter: wenn in den Wesenheiten oder „Möglichkeiten" oder auch in den ewigen Wahrheiten eine Realität vorhanden ist, so muß sie wohl auf etwas Existierendem und Aktuellem, d. h. auf der Existenz des notwendigen Wesens beruhen, bei dem die Wesenheit die Existenz einschließt, oder bei dem es genügt, möglich zu sein, um aktuell zu sein[75]). Etwas Wirkliches ist also vorausgesetzt, und das Verhältnis von „Möglichkeit" und Wirklichkeit ist nicht das der Priorität jener vor dieser, sondern das des Gliedseins in einer Reihe, deren Endglieder wirklich sind und deren Zwischenglieder die „Möglichkeiten" bilden. Die Endglieder sind also das notwendige Wesen und die wirkliche Welt, die „reinen Möglichkeiten" bezeichnen die Zwischenglieder zwischen diesen beiden Wirklichkeiten. Dies stimmt jedoch nur dann, wenn die ultima ratio nicht nur letzter Grund, sondern auch letzte Ursache bedeutet. Das „letzte-Ursache-sein" dieser ratio gibt an, daß Reales nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende der Reihe stehen muß. Der letzte Grund zeigt ja nur, daß etwas eher so als anders ist, die letzte Ursache jedoch, das etwas wirklich so und nicht anders ist. Die reale Welt gründet somit also durchaus in etwas Wirklichem, wenn auch der Weg zu ihr über die „reinen Möglichkeiten" führte. Ebenso steht es auch innerhalb des Bereichs der realen Welt mit den Einzeltatsachen und Einzelzuständen. Nach ihrer „Definition" gleich ihrem Wesensbegriff können sie bei veränderten Bedingungen eine Reihe verschiedener anderer Zustände annehmen und damit andere Tatsachen werden. Die „Möglichkeit" besonders der vollständigen Begriffe von Individuellem ist der Spielraum der in ihnen begriffenen Freiheit — anderes als dies Inbegriffene vermag mit ihnen nicht vorzugehen. Die Wesensbegriffe deuten bestimmte „Möglichkeiten", die ihnen offenstehen, an, und sie sind als Komplexe die Leibnizischen „Möglichkeiten". Der Spielraum für mögliche Entfaltungen von Zuständen aus diesen Begriffen begründet damit schon in etwa die nachfolgenden Tatsachen. Doch ist die Tatsache

---

Anm. 74: Monadologie 43; Gerh. VI, S. 614 = Buch. II. S. 475.
Anm. 75: ebenda, 44.

des Enthaltenseins bestimmter „Möglichkeiten" in dem einen Leibnizischen Möglichkeitsbegriff etwas anderes als die Tatsachen des wirklichen Begegnens einer von ihnen. Dies ist von der „reinen Möglichkeit" verschieden. Das faktische Begegnen ist abhängig von der realen bestimmenden Bedingung als seiner Verursachung. Die Struktur ist somit sowohl betreffs des Ganzen der Welt, wie der Vorgänge in ihr dieselbe: Leibnizens „Möglichkeiten" stehen zwischen dem wirklichen, notwendigen Wesen als dem Begründenden und Verursachenden und der wirklichen Welt als Begründetem und Verursachtem.

Ein Existentes ist Grund des Daseins, das letzte Existente ist aber Gott, den Leibniz darum geradezu ratio ultima rerum nennt [76]). Die Existenz einer letzten Ratio, einer Ursache des Daseins, geht für Leibniz auch aus folgendem Gedankengang hervor: Die tatsächliche Intelligenz findet in sich und in ihrer der Existenz vorausgehenden idealen Natur die Gründe für ihre faktischen Entscheidungen d. h. für die Sobeschaffenheit der Entscheidungen, die nach der gesamten Stellung geregelt sind [77]). Das gibt aber vorerst nur das Prinzip an, daß es eines zureichenden Grundes bedarf, weshalb sich die Dinge eher so als anders verhalten [78]). Daß sie sich w i r k l i c h ganz bestimmt s o verhalten, daß es also eine Ursache gibt, die diese idealen Naturen, die „Möglichkeiten" wirklich macht, muß auf der Existenz einer letzten Ursache beruhen, die selbst damit nicht wieder einen letzten logischen Grund haben kann, da wie wir oben sahen Existenz kein genereller Eigenschaftsbegriff ist, der in der idealen Natur der „Möglichkeiten" begründet ist und der dementsprechend nicht aus ihm analysierbar ist. Eine wirkliche Ursache muß zusätzlich gefordert werden [79]).

Während bei den notwendigen Wahrheiten die Analyse als letzten Grund die Definition, das Postulat, das Axiom angab, jedenfalls zu einfachen Ideen führte, muß

Anm. 76: Klopp I. S. 114.

Anm. 77: Theodizee. Gerh. VI. S. 308 — Buch. IV. S. 344.

Anm. 78: Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie, Leipzig 1910. S. 7 Anm.

Anm. 79: Leibniz an Bourguet. Dez. 1714. Gerh. III. S. 572 ff = Buch. II. S. 478.

sich bei den Tatsachenwahrheiten wegen der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge eine schrankenlose Besonderung ergeben, die je wieder den Grund des Folgenden angibt. Weil nun diese besonderen Bestimmungen in infinitum auf spezielle, zufällige zurückführen, die alle wieder zu ihrer Begründung einer Analyse bedürften, muß der zureichende oder letzte Grund außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besonderen und zufälligen Dinge liegen [80]).

26. Der letzte Grund, ratio als causa.

Der letzte Grund der logischen Wahrheiten wird durch die einfachen Ideen gebildet, von denen sich nicht selbst wieder eine Definition geben läßt, die Postulate sind und als solche Gleichungen ergeben, so daß hier der Satz vom Grunde auf den Satz vom Widerspruch zurückgeführt werden kann. Bei den zufälligen Wahrheiten kann niemals in dem unendlichen Regreß die Identität einfacher Ideen erreicht werden, der Satz vom Grund fällt nie mit dem Satz vom Widerspruch zusammen. Da das „Daß" einer jeweiligen Wahrheit einen äußeren Grund haben muß, der seine Ursache ist, muß die Verwirklichung von „Möglichkeiten" ebenfalls eine äußere Ursache haben, bei Leibniz ist die Ursache des Daseins Gott. Der innere Grund für das Dasein gerade jener idealen Natur jener „Möglichkeit" liegt in der Erkenntnis und dem Intellekt. Denn in diesem wirken wieder Gründe, bevor Dinge außer ihm und welche außer ihm existieren, denn auch er tut nichts ohne Grund [81]).

Für jede Verwirklichung ist als letzte Ursache eine existente Ursache erforderlich, diese aber verursacht nur etwas, wozu sie durch Gründe bewogen ist. Damit ist die Verursachung selbst wieder durch einen Grund, eine göttliche Mathematik, eine Maximum-Minimum-Rechnung ge-

---

Anm. 80: Monadologie 38/39. Gerh. VI. S. 613 = Buch. II, S. 444: So muß also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der die besondere Eigenart der Veränderungen nur in eminenter Weise als in ihrem Quell vorhanden ist, und diese nennen wir Gott. Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für alles Besondere ist, das seinerseits wiederum miteinander in durchgängiger Verknüpfung steht, so gibt es nur einen Gott, und dieser ist zureichend. Gerh. VI. S. 106 = Buch. VI. I. 7.

Anm. 81: Viertes Schreiben an Clarke. Gerh. VII. S. 373 = Buch. I. S. 148.

leitet. Wenn nun die letzte Ursache existieren soll und selbst wieder das, was realisierendes Prinzip heißt, von der Einsicht in ein Reich verwirklichbarer „Möglichkeiten" und von der qualitativen Bestimmung durch ein teleologisches Prinzip abhängig sein soll, dann muß diesen Möglichkeiten und Bestimmungen selbst eine irgendwie geartete Wirklichkeit eignen. An der Verwirklichung von Möglichkeiten sind somit „Gründe" und „Ursachen" — rationes — beteiligt, wobei die „Möglichkeiten" selbst wieder Grund für das Sosein, die Eigenart des Verwirklichten bilden. Gründe müssen bestehen, weil es eine Frage ist, warum nicht a l l e Möglichkeiten existieren. Und daß letzte Ursachen erforderlich sind, geht zudem daraus hervor, daß für Leibniz alles Existierende miteinander notwendig in Verbindung steht, so daß es für diese Verbindung auch Ursachen geben muß. Leibniz sagt, daß alles Geschaffene ein und dieselbe Natur, wenn zwar auf verschiedene Art, ausdrückt. Die Ursache dafür, daß dies Geschaffene untereinander in Verbindung steht, dasselbe ausdrückt und somit existiert, „ist eben dieselbe, die das Universum in vollkommener Weise ausdrückt, nämlich Gott" [82]).

27. Das Problem der Wirklichkeitsformen.

Gott ist auf jeden Fall der vollkommen zureichende Grund, der letzte Grund, Grund im Allgemeinen genommen, als sein Wesen den Bereich der Gründe und der Ursachen umfaßt. Wenn wir also oben sagten, daß der Satz vom Grund ein spezielles Erfordernis für Tatsachen und Tatsachenwahrheiten ist, ist dies nur insoweit richtig, als mit Grund dann Seinsgrund, das ist aber letzte Ursache des Daseins, gemeint ist [83]).

Realmöglich wäre somit nichts, wenn nicht die letzte Ursache, das notwendige Wesen existierte — sagt Leibniz. Damit erkennt er für diese Art von Möglichkeit das Erfordernis eines realisierenden Prinzips als Bedingung an. Überdies aber ist für ihn das, was aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit durch dies Prinzip übergeführt wird oder übergeführt werden soll — die

Anm. 82: Über die Methode . . . Gerh. VII. S. 322 = Buch. II. S. 128.

Anm. 83: Trendelenburg, Hist. Beitr. z. Philos. II. S. 188—191. Hinweis bei Mahnke, Anm. 72 und 75.

„Möglichkeit" in ihrer Sobeschaffenheit — selbst in irgend etwas Realem oder Existentem begründet [84]).

Wie er grundsätzlich bemerkt, muß dies immer der Fall sein.

Leibniz wird also geradezu zu einer Untersuchung der Wirklichkeitsformen gedrängt. Er unterscheidet ja Realisierungsprinzip und Erkenntnisprinzip, Willen und Intellekt Gottes — und dieser Gott erzeugt in Wirklichkeit nur das, wozu er und sein Wille durch die Wertung seines Intellekts bestimmt wird, und alles übrige beläßt er im Zustande der reinen Möglichkeit. Daher rührt, daß sich Wille und Ursache nur auf das Daß, die Existenz, dagegen nicht auf das So, die Beschaffenheit der Geschöpfe erstreckt [85]).

Diese Sobeschaffenheit, das Wesen der „Möglichkeiten", besteht schon vor dem Hinzutritt des realisierenden Prinzips in einer eigenen Wirklichkeitsform. Als das gemeinsame Erfordernis und Kennzeichen von allem Möglichen erweist sich für Leibniz die Widerspruchslosigkeit. Dadurch, daß ein Prädikat einem Subjektsbegriff beilegbar ist, erweist sich dies Prädikat oder die Aussage dieses Prädikats als möglich. Die Aussage selbst kann aber nur auf Grund der Einsicht in den Subjektsbegriff gemacht werden. Jede Ausanalysierbarkeit oder Nichtausanalysierbarkeit zeigt also in den Urteilen eine Verschiedenartigkeit an, sie setzt damit zugleich den Unterschied von Tatsachenwahrheiten und von notwendigen Wahrheiten. Der Sache nach ist die Erkenntnis dem Sein nachgeordnet. Wenigstens gilt dies für unsere Erkenntnis. Gerade wenn erkenntnismäßig die Aussagbarkeit eines Prädikats von einem Subjekt erwiesen ist, ist diese Aussage ermöglicht und hat ihren Grund in dem Subjektsbegriff, in den sie als genereller Eigenschaftsbegriff konstituierend eingegangen ist. Das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt bildet den Grund für die Aussage — diese Aussage wäre ohne es nicht möglich. Die Erkenntnis von irgend etwas in einem Urteil beruht also auf diesem Enthaltensein.

Ist dies Enthaltensein nun erweisbar, dann ist die Aussage selbst möglich und notwendig wahr, d. h. das ist bei

Anm. 84: Leibniz an Bourguet (1714) Gerh. III, S. 572 = Buch II, S. 478.

Anm. 85: Gerh. VI, S. 224 = Buch, IV, 243.

der Rückführung auf Gleichungen, Identitäten und Definitionen der Fall, ist es nicht erweisbar, dann ist die Aussage möglich und zufällig, d. h. nur auf eine reine „Möglichkeit" rückführbar, die das Vorbild für die Tatsachenwahrheiten abgibt, es wird hier also zusätzlich eine letzte Instanz gefordert. Grund soll somit für die Tatsachenwahrheiten auch bestehen, aber während für die notwendigen Wahrheiten Grund ideeller Grund bedeutete, Erkenntnisgrund war, bedeutet er für die Tatsachenwahrheiten Seinsgrund. Möglich heißt somit einmal logisch möglich, das andere Mal real möglich, und als „Möglichkeit" erweist sich eben der Begriff dessen, was sich oben als nicht zu Ende analysierbarer vollständiger Begriff von Individuellem gezeigt hat. Er bezeichnet die größtmögliche Mannigfaltigkeit in der Einheit. Der Satz vom Grunde setzt zur Verwirklichung von „Möglichkeiten", zur Konstituierung von Tatsachenwahrheiten etwas Reales, Realisierendes voraus, ebenso zur Setzung aber gerade dieser Tatsachenwahrheiten das Harmonieprinzip und das Prinzip des Besten. Beide Prinzipien sind solche, die als intellektuelle doch die Willensbetätigungen leiten. Die Richtung der Verursachung hängt somit von ihnen ab [86]). Während für die Tatsachenwahrheiten, für ihre Existenz als Verwirklichungen von „Möglichkeiten", der letzte Grund der Wille Gottes ist, unterliegt dieser selbst wieder Prinzipien, die keine logischen Prinzipien mehr sind und für die selbst sich kein letzter Grund angeben läßt.

28. Harmonieprinzip und Prinzip des Besten.

Es zeigt sich also hier dasselbe Verhältnis, wie wir es bei den letzten Gründen von logischen Urteilen über notwendige Wahrheiten fanden. Dort waren die Grundlagen für die logischen Untersuchungen in den Gleichungen und Identitäten gesetzt, deren logische Analyse selbst nicht möglich war, hier ist der letzte Grund für die Tatsächlichkeit selbst der Wille, aber der letzte Grund gerade für

Anm. 86: Brief an Wedderkopf (Mai 1671), Trendelenburg II, 188—191 = Mahnke, S. 558: Quae enim ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult, quae optima, item harmonicotata intelligit . . . Quae ergo (ultima ratio) intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmonia rerum? nihil . . . eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet . . . ex ipsa essentia, seu idea rerum . . . Quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius ideae ipsae possibilitatis seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo,

diese Tatsächlichkeit war mit dem Willen nicht gesetzt, vielmehr beruht das Sosein auf den beiden letztgenannten Prinzipien, für die sich in diesem Bereich genau wie für die Definitionen im logischen Bereich kein Grund angeben läßt. Die Geltung des Harmonieprinzips und des Prinzips des Besten sind also ebenso Postulat wie die der Definitionen der Logik und die der Axiome. Die compossibilitas von Tatsachen, von Realem unterscheidet sich also letztlich von der possibilitas von Idealem, von notwendigen Wahrheiten durch eine andere Auslegung des Satzes vom Grund. Zum Satz vom Grund zugehörig sollen hier noch das Harmonieprinzip und das Prinzip des Besten sein. Diese beiden Prinzipien drücken formal unbegründbare metaphysische Wahrheiten aus. Während bei den notwendigen Wahrheiten die formale Begründung aus Definitionen usw. genügt, gibt es solche letzten logischen Definitionen in der Wirklichkeit nicht.

Begründende und verursachende Bedingungen gehören somit zum Realmöglichen, das Begründete und Verursachte, die Folgen, sind die Tatsachen. Begriff und Stellung der „Möglichkeiten" sind damit umrissen. Jetzt kann es sich nur noch darum handeln, warum gerade die Bedingungen für ganz bestimmte Wirkungen eintreten, warum gerade ganz bestimmte „Möglichkeiten" verwirklicht werden.

Da die bestimmenden Bedingungen für die Wirklichkeit einer Welt wie für die Wirklichkeit eines Vorgangs nicht in den vollständigen Begriffen liegen, genügt ja die Leibnizische „Möglichkeit" als solche mit ihrem Spielraum für Verwirklichungen nicht restlos, um das So gerade dieser Verwirklichung zu bestimmen — das realisierende Prinzip als Erfordernis hätte ja dann noch Spielraum innerhalb der „Möglichkeiten" als den anderen Erfordernissen. Die Leitung der Verursachung durch Harmonieprinzip, Prinzip des Besten u. a. muß also noch untersucht werden.

29. Daseinsstreben der ‚Möglichkeiten'.

Das Daseinsstreben der „Möglichkeiten" im göttlichen Intellekt veranlaßte das Daß der Verwirklichung, diese beiden Prinzipien begründen das So. Mit den „Möglichkeiten" in Leibnizens Sinne ist je ein ganz bestimmter Umkreis von möglichen Folgen gesetzt. Die jeweilige „Möglichkeit" schränkt somit durch ihren Begriff als die und die „Mög-

lichkeit" den Umkreis alles Möglichen ein, als Mannigfaltigkeit in der Einheit begründet sie den Spielraum in sich für möglichen Einsatz von Ursachen und für mögliche Verursachungen überhaupt.

Daß die Verursachung nun wirklich in einer Richtung erfolgt, geht aus diesem hervor: Die wirkliche Welt ist „la collection d'une certaine façon de compossibles" [87]), d. h. es muß untersucht werden, was „bestimmt" heißt. Während bei logischen Urteilen der Satz vom Grund die logische Notwendigkeit angibt, mit der Prädikate aus dem Subjektsbegriff analysierbar und mit der der Subjektsbegriff aus generellen Eigenschaftsbegriffen aufbaubar ist, ist bei der ontologischen Wendung des Satzes vom Grund betreffs der „Möglichkeiten" der Sinn ein anderer. Hier ist einmal ratio = causa, und zum zweiten wirkt diese causa nicht dieses oder jenes, sondern sie ist bestimmt dieses oder jenes zu tun, zu wirken. Was das heißt, ist also die Frage.

30. Zusammenfassung.

Die Analyse der Subjektsbegriffe der Logik führte auf Definitionen und Identitäten, die logischen Wahrheiten fanden in ihnen einen letzten klaren Grund und waren damit notwendig. Die Analyse der vollständigen Begriffe der Ontologie hingegen führte nie zu solchem Ende, der Satz vom Grunde wurde hier also nie auf den Satz vom Widerspruch zurückgeführt, damit konnte für die aus ihm folgende Wahrheit keine absolute logische Notwendigkeit in Anspruch genommen werden. Diese „Möglichkeiten" nehmen also nicht dieselbe Stellung ein wie die Definitionen, obwohl Leibniz sowohl die vollständigen Begriffe wie die Sätze der Logik und Mathematik als bloße „Möglichkeiten" bezeichnet, d. h. er bezeichnet sowohl die individuellen Gesetze wie die begrifflichen Relationen als „Möglichkeiten" [88]).

Anm. 87: Gerh. III. S. 573.

Anm. 88: Leibniz an Arnauld (Juni 1686) Gerh. II. S. 50 = Buch. II. S. 191. — Wir bezeichnen mit individuellen Gesetzen oder „Möglichkeiten" diese Möglichkeiten im engeren Sinne. Die beweisbare und bewiesene Zurückführung auf Identitäten, somit auf das Prinzip des Widerspruchs, fehlt ihnen. Vergleiche damit die Unterscheidung der aus Definitionen und Möglichkeiten jeweils folgenden notwendigen Wahrheiten und Tatsachenwahrheiten, die Friedrich Kuntze in „Salomon Maimons theoretische Philosophie und ihr Ort

Die Unvollendbarkeit der Analyse der vérités de fait in Elementarbegriffe ist die Zufälligkeit der Tatsachenwahrheiten. Was „bestimmt" nun die Ursachen setztlich, wenn die „Möglichkeiten" im engeren Sinne oder die vollständigen Begriffe nur den Spielraum von Verwirklichbarem angeben, nicht aber die direkte Richtung der Verwirklichung selbst. **31. Motivierungszusammenhänge. Bestimmung.**

Es können dies nur Motivationszusammenhänge sein, die vor den „Möglichkeiten", aber in Bezug auf sie gelten und bestehen. Die logisch-analytische Vernunfterkenntnis führt somit nur bis hierher, vermag jedoch nicht den Aufbau der „Möglichkeiten" zu analysieren und vermag dergestalt auch nicht den letzten Grund für die bestimmte Richtung der Verursachung anzugeben. Wenn wir also Leibnizens Stellung zu dem Problem des Möglichen wiedergeben wollen, müssen wir sagen, daß die „Möglichkeiten" und die Möglichkeit der Welt in der göttlichen Vernunft besteht, daß aber die Verwirklichung und die Verursachung, auf der die Wirklichkeit beruht, von seinem Willen und seiner Einsicht in einen Motivitationszusammenhang abhängt. Seine Tatsachen sind von Zweckursachen abhängig. Wenn sich auch bei dem idealen Wettstreit der „Möglichkeiten" eine auf Grund ihrer inneren Struktur als die beste erweisen wird. Der Grund für die Aussage liegt also in ihrem eigenen Wesen, doch kann diese Aussage nicht logisch-analytisch gemacht werden, weil die Zusammenhänge, die zu ihr führen, nicht erklärbar und beweisbar, sondern nur intuitiv erschaubar sind.

---

in einem System des Kritizismus", Logos 1912, S. 296 betreffs Leibnizens macht: „eine Wahrheit hat Analogie zu einer Zahlenbeziehung, darinnen das Vorhergehende (das Subjekt) größer ist als das Folgende (das Prädikat) und es mithin enthält. Es gibt aber kommensurable und inkommensurable Beziehungen. Bei den kommensurablen Beziehungen kommt man auf einen einfachen Bruch, bei den inkommensurablen auf eine unendliche Reihe, die mit wachsender Stellenzahl sich immer mehr der Erfüllung der durch die Zusammenstellung der Symbole ausgedrückten Forderung annähert. Die vérités de raison stellen eine kommensurable Beziehung dar, die vérités de fait eine inkommensurable, und die inkommensurablen Beziehungen können nur durch eine unendliche Reihe ausgedrückt werden". — Und weiter erwähnt er, daß die Tatsachenwahrheiten vergleichbar seien „den Asymptoten, die sich einer Kurve ins Unendliche nähern, ohne sie zu erreichen".

Daß das Prädikat des Besten, das zwar seinen Grund in der betreffenden „Möglichkeit" hat, nicht analytisch demonstrierbar ist, setzt der inhaltslogischen Betrachtung ein Ende.

Für Leibniz ist das Prinzip des Besten die Voraussetzung dafür, daß überhaupt einmal etwas existieren wird [89]). Dies Prinzip jedoch ist ein metaphysisches Prinzip und unableitbar; es läßt sich nur aufweisen und dadurch verständlich machen, daß, wenn Gott nicht den Willen besäße, das Beste zu wählen, es keinen Grund gäbe, weshalb eine „Möglichkeit" eher als eine andere existieren sollte. Ohne solchen Grund wäre also überhaupt keine Welt wirklich, das Prinzip des Besten muß demnach für Leibniz einfach auf Grund des Daseins von Wirklichem anerkannt werden. Nur mit dieser Voraussetzung und unter der Geltung dieser Voraussetzung konnte eine Folge von Dingen entstehen, betrachtet man indes nur die Natur der Dinge an und für sich, so wäre hiernach auch ein anderes Universum möglich gewesen [90]).

Der Leibnizische Satz vom Grund in seiner doppelten Bedeutung weist also darauf hin, daß ratio Ursache und Grund bedeutet, von dieser Doppeldeutigkeit hängen die notwendigen und die zufälligen Wahrheiten ab.

Das soll nun für Leibniz nicht heißen, daß für die Tatsachen die Ursachen allein ausreichend sind, sondern die Lenkung der Ursachen bedarf in ihrer Sogerichtetheit einer Bestimmung, und diesem Erfordernis wird Leibniz dadurch gerecht, daß er außer dem logischen Satz vom Grund schlechthin auch noch den teleologischen Satz vom zureichenden Grund angibt. Während die logischen und mathematischen Gesetzlichkeiten also dem logischen Satz vom Grund schlechthin unterliegen, unterliegen die Kausalgesetzlichkeiten jenem Teil des Satzes vom Grund, der ratio gleich Ursache setzt. Die durch den Satz vom zureichenden Grund begründeten Zwecke fügen zum logischen und kausalen Moment noch das teleologische, das in Verbindung mit dem kausalen für die Begründung von Wirklichkeit erforderlich ist, und das allein die mentale

Anm. 89: Gerh. IV. S. 461 = Buch. II. S. 186.
Anm. 90: Gerh. I. S. 150 = Buch. I. S. 373.

Auswahl der „Möglichkeiten" vornimmt. So ergibt sich also die „Bestimmung" der Willenshandlungen und der Verwirklichungen. Das Beste gibt jedesmal den Zweck ab; indem die „Möglichkeiten" diesem metaphysischen Prinzip unterliegen, welches jeweils nur eine Antwort zuläßt, ist für die Wirklichkeit und das So der Wirklichkeit der Grund gefunden.

Das mentale Daseinsstreben der „Möglichkeiten" ergab einen mentalen Vergleich des Wertes der jeweiligen Möglichkeitskollokationen, so daß für die visio infallibilis die beste heraussprang, da nun Leibnizens Voraussetzung war, daß a l l e s dem metaphysischen Prinzip des Besten unterliegt, unterliegt auch der Wille Gottes als reale Ursache in seiner Wahl diesem Prinzip und ist durch es bestimmt. Das Daß der Wirklichkeit und ihr So hat in dem zweiten und dritten Teil des Satzes vom Grund seinen Ursprung. Wenn wir also das Sosein des Existierenden, des Zufälligen, betrachten, dann können wir sagen, daß es dem Prinzip des Besten als zureichendem Grund der Dinge dies verdankt, während das Dasein dem durch dies Prinzip geleiteten realisierenden Prinzip verdankt wird.

An einer Stelle — der Weltschöpfung — ist die Verursachung durch Zwecke geleitet. Aber trotzdem müssen Wirkursachen und Zweckursachen auseinandergehalten werden [91]).

32. Wirkursachen und Zweckursachen.

Innerhalb der durch das Prinzip des Besten bestimmten und durch die letzte Ursache verwirklichten Welt soll nach Leibniz demnach immer für alle körperlichen Erscheinungen die nächste mechanische wirkende Ursache gesucht werden, dabei soll aber nicht vergessen werden, daß die Richtung dieser Ursachen letztlich aus einem höheren Grunde stammt, und daß man also nicht nur eine letzte Wirkursache, sondern auch einen letzten höheren Grund braucht, aus dem die Richtung der Verursachung irgendwie abgeleitet werden kann. Die höheren Gründe sind aber

Anm. 91: Denn die erste und allgemeinste wirkende Ursache darf bei der Behandlung von Einzelproblemen nicht eingemengt werden, abgesehen etwa von der Betrachtung der Zwecke, die die göttliche Weisheit in der Ordnung der Dinge befolgt hat, vgl. Math. VI. S. 234 ff.

die Zwecke. Es läßt sich somit auch folgendes sagen: Leibniz nimmt eine reine logische Möglichkeit an, die für sich im göttlichen Intellekt besteht, ihr metaphysisches Daseinsstreben führt sie zu einer Vergleichung und dementsprechend zu der Herausstellung einer als der besten. Durch die Annahme des Prinzips des Besten wird — da sonst nichts existieren würde — die höchste Ursache zu dessen Verwirklichung bestimmt. In diesem Sinne ist also das Prinzip des Besten der letzte zureichende Grund, eben für die Sobetätigung der letzten Ursache.

33. Das Kompossible.

Da nun innerhalb einer „Möglichkeit" für Leibniz schon alles enthalten ist, was nach der Verwirklichung des Gesamtkomplexes dieser „Möglichkeit" als sein Spielraum zur Entfaltung verschiedener Zustände und zur Entwicklung verschiedener Anlagen gegeben ist, so bestimmt die Entscheidung für eine bestimmte Zusammenstellung von „Möglichkeiten" all das zur nach und nach erfolgenden Verwirklichung, was innerhalb dieser „Möglichkeiten" oder innerhalb der aus ihnen aufgebauten Welt ein compossibile bildet [92]).

Hier nun setzt erst genau die Scheidung von Wirkursachen und Zweckursachen ein. Für die Schöpfung der Welt war die Bestimmung der Wirkursachen durch Zweckursachen erforderlich. Innerhalb der Welt aber soll sich alles Einzelne nach den eigenen in es hineingelegten Tendenzen entwickeln, und, „was dabei in jedem Sonderdasein an Vermögen und Kräften vorliegt, was schon „virtualiter" in ihm enthalten ist, das wirkt sich aus ohne jeden besonderen Beistand einer übersinnlichen Instanz, sofern ihm selbst und dem Weltganzen nur überhaupt die Existenz erhalten bleibt" [93]).

In der wirklichen Welt setzt Leibniz eine Trennung von Wirk- und Zweckursachen an — nur bei der Verwirklichung der besten Zusammenstellung der „Möglichkeiten" waren sie zwangsweise gekoppelt. Demgemäß hält Leibniz auch daran fest, alle Vorgänge innerhalb der Welt auf doppelte Art und Weise erklären zu lassen: durch das

Anm. 92: vgl. Faust I. S. 165.
Anm. 93: vgl. Faust I. S. 408.

Reich der Kraft und die wirkenden Ursachen und durch das Reich der Weisheit und die Zweckursachen [94]).

Denn diese beiden Reiche gibt es offensichtlich, von ihnen genügt jedes für sich, so als ob das andere nicht existierte, um im Einzelnen von allem Rechenschaft zu geben [95]).

In der Wirklichkeit, die vor aller Möglichkeit ist, der Wirklichkeit Gottes, die selbst erst wieder die Quelle einer bestimmten abgeleiteten Wirklichkeit ist, haben also diese Gesetzlichkeiten und Prinzipien ihre Geltung. Sie selbst sind der Grund, daß eine reale Wirklichkeit, die auf Grund von „Möglichkeiten" unter dem Einfluß der Geltung dieser Prinzipien erst entstehen kann, wirklich geschaffen wird.

34. Der Zusammenhang der ‚Möglichkeiten', Wirkursachen und Zweckursachen.

Das Harmonieprinzip ist bei Leibniz die Formulierung des Tatbestandes, daß Einklang zwischen dem Reich der Zwecke und dem der wirkenden Ursachen besteht — und zwar besteht immer in Hinblick auf die wirklich werdende Welt. Die Auswahl und die Verwirklichung einer bestimmten möglichen Welt ist die Leistung des harmonischen Zusammenspiels beider Reiche. Wenn also die Wirkursachen selbst in ihrer Gesamtheit, aus denen alles mit mechanischer Notwendigkeit folgt, im Hinblick auf Zwecke und unter dem Einfluß, einen bestimmten Zweck erreichen zu müssen, betätigt werden, dann beruht das auf diesem Harmonieprinzip. Es gilt somit folgendes: Beim Antreffen dieser Wirklichkeit läßt sich nach ihrer nächsten mechanischen Ursache und nach dem Motiv ihrer Schöpfung fragen. Der Intellekt — auch der intellectus divinus — richtet sich nach dem teleologischen Prinzip eben durch seine Auswahl und betätigt den Willen, der Faktisches schafft, so daß dies, obwohl es selbst sich nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder Bewegungen auswirkt, doch im Grunde nur durch Zwecke verstehbar ist [96]).

Anm. 94: Specimen dynamicum I, 1695, Math. VI, S. 234 ff.

Anm. 95: Betrachtungen über die Lebensprinzipien und die plastischen Naturen. 1705. Gerh. VI, S. 539 = Buch. II. S. 67: „Aber keines von beiden genügt für sich allein, wenn man auf ihren allgemeinen Ursprung sieht: denn beide gehen aus einer Quelle hervor, in der sich die Macht, die die wirkenden Ursachen zustande bringt, und die Weisheit, die die Zweckursachen regelt, vereinigt findet."

Anm. 96: Gerh. VI, S. 621.

Beim Vorhandensein realer Bedingungen und Ursachen spielt somit die Wirkgesetzlichkeit allein, aber ob die Bedingungen vorhanden sein werden, ist abhängig von Zwecken [97]).

Wirkursachen und Zweckursachen haben auf jeden Fall immer etwas mit den „Möglichkeiten" zu tun, diese sind ihr nächstes Anwendungsgebiet, denn was verwirklicht werden kann, findet in den „Möglichkeiten" seine Formulierung, das Prinzip des Besten hebt die zu verwirklichenden heraus, der Wille wirkt die Wandlung von der „Möglichkeit" zur Wirklichkeit. Hier ist der Satz vom Grunde also zugleich Kausalprinzip, aber er ist auch Finalprinzip insofern, als zwar alles in der wirklichen Welt verursacht ist, aber die Gesetze dieser Welt ein „Maximum an Effekt mit einem Minimum an Aufwand" bewirken [98]). Weiterhin macht Leibniz die Voraussetzung, daß, wenn alles in der Welt Grund hat, dieser zugleich Erkenntnisgrund sein muß. Das Bedingte ist in dem es Bedingenden analytisch enthalten und kann deshalb auch aus ihm eingesehen werden, lautet sein Gedankengang. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß das Bedingte als ihm zugehörig b e w i e s e n werden kann oder muß. Der Satz vom Grund formuliert für Leibniz den Gedanken des einsehbaren Zusammenhangs, wobei dies für den Satz vom Grund in jeder Form gilt, d. h. auch da, wo ratio gleich Ursache ist. Da die letzte und höchste Ursache außerhalb der Zusammenhänge steht [99]), keiner Ursache mehr bedarf, ja keine äußere Ursache für sie ohne inneren Widerspruch mehr möglich ist, sucht Leibniz nach einem e r k l ä r e n d e n Grund, und dieser ist

---

Anm. 97: Gerh. III. S. 605 = Buch. II. S. 457: Die Formalisten haben recht darin, die Quelle der Dinge in formalen Zweckursachen zu suchen. Unrecht tun sie nur daran, die wirkenden und die materiellen Ursachen zu vernachlässigen und daraus . . . den Schluß zu ziehen, daß es Phänomene gibt, die nicht auf mechanische Art erklärt werden können. Andrerseits aber tun . . . die Materialisten oder diejenigen, welche sich einzig und allein der mechanischen Philosophie hingeben, unrecht daran, alle metaphysischen Erklärungen zurückzuweisen und alles aus bloß sinnlichen Prinzipien erklären zu wollen.

Anm. 98: vgl. Mahnke S. 428.

Anm. 99: Theodizee I. S. 7.

das Prinzip des Besten [100]). E r ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist. (Wolff.)

Nun ist allerdings die Tatsache, daß der Intellekt bestimmt ist, noch keine Aussage über die Wirklichkeit. Aber da ratio Grund und Ursache ist, da die begründende Einsicht des göttlichen Intellekts für die Betätigung des Willens verbindlich ist, so schreibt der Satz vom Grund den Ereignissen, die sich in der Wirklichkeit auf Grund von „reinen Möglichkeiten" abspielen, ein Gesetz vor und dies besagt, daß alle Ereignisse bestimmte Bedingungen haben. Er besagt aber auch, daß alle Ereignisse bestimmende Bedingungen haben. Denn wenn zwei Dinge so beschaffen sind, daß auf keine Art Unterschiede zwischen ihnen feststellbar sind, dann sind sie die nämlichen. Daraus folgt aber rückläufig, daß, wenn zwei Dinge als verschieden erkannt werden, sie nicht die nämlichen Bedingungen haben können. Indentisch ist somit das, was durch kein wahrnehmbares Merkmal unterscheidbar ist — identitas indiscernibilium. Was durch wahrnehmbare bedingende Umstände zustande gekommen ist, das ist eben bestimmt und damit nur mit sich identisch, jedenfalls von anderem verschieden.

35. principium identitatis indiscernibilium.

Dabei müssen wir hinzufügen, daß Leibniz für dies Prinzip die Wahrnehmung so weit vervollkommnet annimmt, daß sie jeden v o r h a n d e n e n Unterschied — wie klein er auch immer sei — feststellen kann. Mit dem Satz vom Grund hängt also auch der Satz der identitas indiscernibilium zusammen. Der eine gibt an, daß für verschiedenes Wirkliches verschiedene Bedingungen erforderlich sind, der andere zeigt die Wahrnehmbarkeit und Einsichtigkeit dieser Unterschiede wenigstens prinzipiell an.

Denn es gibt für Leibniz nicht zwei ununterscheidbare Dinge, zwei ununterscheidbare Einzeldinge setzen heißt für ihn, ein und dasselbe Ding unter zwei Namen setzen [101]).

Sollten zwei solche Dinge existieren, so wären es allerdings zwei, aber da es bei durchaus indifferenten

Anm. 100: Leibnizens Fünftes Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 390 = Buch. I. S. 167.

Anm. 101: Viertes Schreiben an Clarke. Gerh. VII. S. 371 = Buch. I. S. 145.

Dingen keine Wahl, keine Entscheidung und dementsprechend auch keine Willensbetätigung gibt, weil zu all diesem doch eben ein Grund erforderlich ist, k a n n es solche Dinge nicht geben, denn alle Existenz beruht für Leibniz auf einer Wahl. Weil die Dinge und wenn die Dinge nun bestimmt sind, sind sie unterscheidbar. Daraus folgt, daß, wenn jedem individuellen Wirklichen ein vollständiger Begriff zu Grunde liegt, der zwar zuläßt, daß von einem Subjekt mehrere Prädikate ausgesagt werden, der aber selbst nicht wieder einem anderen Subjekt als Prädikat beigelegt werden kann, der besondere Begriff ein unterscheidbarer sein muß. Auf diese Art und Weise hängen also die „Möglichkeiten" mit dem Satz vom Grunde und dem Indiscernibiliensatz zusammen.

Die „Möglichkeiten" sind die vollständigen Begriffe, die individuell sind, sie sind unterscheidbar, als solche erlauben sie überhaupt erst eine Wahl und damit auch eine Schöpfung. Denn daß jede „Möglichkeit" eine und eine unterscheidbare ist, darauf beruht auch die Funktion des Prinzips des Besten, das dies zur Voraussetzung hat. Es beruft sich ja gerade auf die Unterschiede unter den „Möglichkeiten". Wie also niemals zwei Substanzen einander vollkommen gleich sein können, nie allein durch die Zahl verschieden sein können, so ist es auch bei den ihnen zugrunde liegenden „Möglichkeiten". Nicht nur für Wirkliches, sondern erst recht auch für Mögliches gibt es eine spezifische Differenz [102]).

36. ‚Möglichkeiten' und Dispositionen.

Bei den „Möglichkeiten" ist allerdings in Leibnizens System noch dieses zu beachten, daß für alles, was in der Wirklichkeit Eigenschaft wird, die ratio des Bestehens im Wesen liegt, für alles, was Zustand wird, aber nur die ratio des möglichen Bestehens [103]).

Damit ist angedeutet, daß die individuellen Begriffe als „Möglichkeiten" Vorbilder für Substanzen sind, die

---

Anm. 102: Metaph. Abhandl. Gerh. IV. S. 433 = Buch. II. S. 144.

Anm. 103: vgl. Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie, Leipzig 1910, S. 25: Dafür, daß der Stein sich erwärmen kann, liegt die ratio im Wesen, die ratio actualitatis der Erwärmung liegt in einer äußeren ‚Ursache'.

nicht nur in ihrem Wirklichsein Spielraum für die Auswirkung dem Sosein gemäß haben, und zwar für die Auswirkung innerer Tendenzen dem Sosein gemäß haben, sondern auch echte Potenzen in sich enthalten, die zusammen mit äußeren Ursachen die Grundlage für die Begründung einer Realmöglichkeit bieten und bilden. **37. intellectus divinus und Reich des Willens.**

Die Eigenschaften erweisen sich damit als inhaltslogisch aus dem vollständigen Begriff ableitbar, nicht aber die Zustände, — für diese gibt es in den „Möglichkeiten" nur anlagemäßige Grundlagen, Dispositionen, die noch zur Entfaltung des besonderen äußeren Anstoßes bedürfen.

Bei der echten Realmöglichkeit scheitert also die analytische Betrachtungsweise auch hier, und daß Leibniz die Grenzen der Analyse sah, zeigt, daß er wirklich auch auf das Problem der echten Realmöglichkeit gestoßen war.

Wenn also mit der Verwirklichung von „Möglichkeiten" die in ihrem Wesen gelegenen rationes für das mögliche Bestehen von Zuständen mit verwirklicht werden, dann kann jegliche Analyse bezüglich dieser Wirklichkeit nur immer die im Wesen dieser Individualität gelegenen rationes f ü r das Bestehen des Zustandes aufweisen, nicht die Erfordernisse für den Eintritt des Zustandes selbst. Auch bei dieser Betrachtung von seiten der „Möglichkeiten" her erweist sich wie bei der Betrachtung des Satzes vom Grund mit seinen Folgen, dem Satz von der Identität des Ununterscheidbaren, dem Satz vom Prinzip des Besten mit seiner Ökonomie der Naturgesetze und dem Maximaleffekt (Mahnke), daß Leibniz freie, außerlogische Setzungen annimmt, ohne die auch die Theorie der „Möglichkeiten" nicht verständlich wäre. In der Wirklichkeit ist also auf außerlogische Art und Weise ein Maximum von „Möglichkeiten" zusammengefaßt. Auf logischen Prinzipien hinsichtlich der Zusammenfassung von reinen Möglichkeiten zu Komplexen und zu möglichen Welten beruht es, daß einige von den „Möglichkeiten" sich widersprechen und somit auch die Existenz verhindern, außerlogisch aber ist die „Wahl der besten" aus diesen möglichen Welten, der Welt eben, in der sich dies Maximum widerspruchsfreier „Möglichkeiten" vereinigt findet.

Zusammenfassend können wir sagen:

Die erste Ursache von allem ist der Intellekt Gottes mit seinen Prinzipien und „Möglichkeiten", der intellectus divinus ist geradezu die Gesamtheit der „Möglichkeiten". Die zweite Ursache ist der Wille [104]).

Damit deutet Leibniz selbst zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche an, denn alle „Möglichkeiten", die als Gesamtheit den intellectus divinus ausmachen, sollen von den Willenssetzungen, den Ursachen dieser Art unabhängig sein. Es bestehen für die Inhalte beider Bereiche geschiedene Erfordernisse, damit sind für „Möglichkeiten" und Wirklichkeiten Unterscheidungen gesetzt, sonst wären ja nach dem Satz der Identität des Unterscheidbaren mögliche und wirkliche Welt identisch. Die Termini „möglich" und „wirklich" besagen aber gerade eine — wenn auch nur eine — Unterscheidung.

Dieser einzige Unterschied ist ein Unterschied in der Daseinsform, denn nach Leibniz wird das ganze Universum auf Grund einer „Möglichkeit", die sich unter der Geltung des metaphysischen Prinzips des Besten als derjenige Begriffskomplex gezeigt hat, der einen Maximaleffekt in seinem Wesen zu enthalten verspricht, mit einem Schlage aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeführt [105]).

Anm. 104: Brief an Wedderkopf, De fato. Mai 1671. Trendelenburg II. S. 188—191.

Anm. 105: Leibniz an Arnauld (Juni 1686). Gerh. II. S. 50 = Buch. II. S. 194: . . . möchte ich noch hinzufügen, daß es meiner Ansicht nach unendlich viele verschiedene Arten gab, in denen die Welt, je nach dem Plane, den Gott sich entwarf, geschaffen werden konnte, und daß jede dieser möglichen Welten von bestimmten Hauptabsichten oder Zwecken Gottes, die allein in ihr verwirklicht werden konnten, abhing: das heißt, von ursprünglichen freien Verfügungen, die unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit — sub ratione possibilitatis — von Gott erwogen wurden. Diese Verfügungen bilden die allgemeinen Ordnungsgesetze des möglichen Universums, für das sie gelten und dessen Begriff sie ebensowohl wie die Begriffe aller individuellen Substanzen, die in ihm enthalten sind, erst bestimmen. Denn alles vollzieht sich gemäß einer festbestimmten Ordnung, selbst die Wunder, wenngleich diese mit manchen untergeordneten Regeln des Geschehens oder Naturgesetzen in Widerspruch stehen mögen. Demnach muß in der Tat, wenn man die Wahl Adams als geschehen

II.
Die Arten des Möglichen.

Eine Darstellung der philosophischen Lehre Leibnizens von den möglichen Welten innerhalb einer Möglichkeitslehre verlangt eine Untersuchung über Bau und Bedingungen des Problembereichs des Möglichen überhaupt.

Systematisch ist der bestimmte Begriff des Möglichen seinem Gehalt nach nur verstehbar, wenn die ihn bildenden und ausmachenden einzelnen Bedeutungen erkannt sind. Wiederum sind die Teilbedeutungen nicht verstehbar ohne einen, wenn auch vielleicht vagen, Möglichkeitsbegriff überhaupt. Am ausgebreiteten Felde des Möglichen gilt es den Wesensbegriff zu gewinnen. Wenn ich aber von einem solchen Felde spreche, dann muß ich schon einen Begriff vom Möglichen haben und muß wissen, was „möglich" ist, um es aus einem Felde von Gegebenem herauszuheben. Es muß in all dem, wo sich die Allgemeinvorstellung je etwas bezüglich der verschiedenen Wirklichkeitsformen als „möglich" denkt, ein gemeinsamer Wesenszug festgestellt werden.

1. Die Seinsstrukturen — ihre Erfordernisse.

Es kommt also nicht so sehr darauf an, das Lehrsystem Leibnizens gerade hinsichtlich des Begriffs „mögliche Welt" positiv darzustellen, als vielmehr diesen Begriff zu benutzen, um eine Klärung der Grenzen von Möglichkeit und Wirklichkeit vorzunehmen. Der philosophische

---

annimmt, alle menschlichen Ereignisse so eintreffen, wie sie tatsächlich eingetroffen sind. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht sowohl in dem individuellen Begriffe von Adam, wenngleich dieser Begriff jene Ereignisse einschließt, als vielmehr in den Plänen Gottes, die ebenfalls mit zu dem individuellen Begriffe Adams gehören, und die alsdann mittelbar den Begriff des gesamten Universums, das heißt den Begriff von Adam wie von allen andern individuellen Substanzen bestimmen. Jede dieser Substanzen nämlich drückt das ganze Universum aus, dem sie gemäß einer bestimmt geregelten Beziehung angehört, infolge der Verknüpfung, die zwischen allen Dingen besteht und die ihrerseits wieder auf dem Zusammenhang zwischen allen Willensentscheidungen Gottes beruht.

Problemgehalt als solcher betreffs der Arten des Möglichen wird dabei am ehesten herausspringen.

Es geht bei diesem Punkte in besonderem Maße um die Frage nach der Stellung von Möglichem und Wirklichem und ob das Reich des Wirklichen in dem des Möglichen echt enthalten ist. Nicht die Seinsmodi Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wirklichen, die etwas an den Sachen sind, werden untersucht, sondern das Wirkliche und das Mögliche selbst, von welch letztem man voraussetzt, daß es eine eigene Seinsform in der Art der platonischen Ideen habe [106]).

2. Die Stellung v. Möglichem u. Wirklichem in Leibnizens Syst.

So wendet sich bei Leibniz der Blick auf das Mögliche und das Wirkliche wie auf objektive inhaltliche Seinsstrukturen, das Mögliche wird wie eine objektive inhaltliche Seinsstruktur behandelt. Das Möglichsein als die Weise wie die Gegenstände dieses Bereichs „sind", ist oder gilt für die Seinsform des Möglichen, das als solches bei Leibniz den Namen „Möglichkeit" trägt [107]).

Daß das Mögliche und das Wirkliche zwei geschiedene Bereiche mit eigener Seinsform sind, ersieht man daraus, daß Leibnizens mögliche Welten, die in dem Verstande Gottes bestehen, ihren Bestand nur an die eine Bedingung der inneren Widerspruchslosigkeit knüpfen, während das Reich des Wirklichen außerdem noch von einem realisierenden Prinzip abhängig ist. E s unterscheidet sich so der Bereich des Gedachten, das kein reales Dasein und ein Sosein auf Grund innerer Widerspruchslosigkeit besitzt, von dem Bereich des Wirklichen, dessen Möglichkeit gleich Realmöglichkeit in der inneren Widerspruchslosigkeit u n d der Erfüllung einer langen Bedingungsreihe auf Grund einer Willensbetätigung liegt, so daß die Erfüllung dieser Kette das Mögliche selbst wirklich macht [108]).

Hier knüpft sich wieder die Frage an, ob das Möglche früher und das Wirkliche später, oder ob doch das Mögliche nur mit Hilfe des Wirklichen als Voraussetzung verständlich ist [109]).

Anm. 106: Mollat. S. 20 = Buch. II. S. 504.
Anm. 107: Monadologie 37. Gerh. VI. S. 613 = Buch. II. S. 444.
Anm. 108: Theodizee. Gerh. VI. S. 236 = Buch. IV. S. 257.
Anm. 109: Monadologie 53. Gerh. VI. S. 615 = Buch. IV. S. 447 und Leibniz an Bourguet. Gerh. III. S. 572 = Buch. II. S. 257.

Sucht man wie Leibniz die Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen zu behaupten, universal zu behaupten, dann droht damit, wie wir oben sahen, ein innerer Widerspruch oder ein unendlicher Regreß [110]).

Die Priorität des Möglichen im allgemeinen wird schon mit der Anerkennung von besonderen Bedingungen für die Realmöglichkeit erschüttert. Denn genügt die innere Widerspruchslosigkeit für die Realmöglichkeit nicht mehr allein, sondern muß, um den Begriff der Realmöglichkeit erst sinnvoll zu machen, zu dem Erfordernis des logischen Bereichs der Möglichkeit — der Widerspruchslosigkeit — noch ein realisierendes Prinzip treten, um Realmögliches in diesem Sinne mit der Erfüllung der letzten Bedingung in den Zustand der Wirklichkeit treten zu lassen, so ist damit etwas Wirkliches als früher gesetzt — eben das realisierende Prinzip — und damit ist die universale Geltung der Voraussetzung durchbrochen. Wenn aber die Priorität des Möglichen auch auf dieses Prinzip übertragen werden soll, so würde das zu einem unendlichen Regreß führen.

Es handelt sich also kurz gesagt darum, ob das realisierende Prinzip, das gegenüber dem Teilbereich des logisch Möglichen für den Teilbereich des Realmöglichen zusätzlich erforderlich ist, möglich oder wirklich ist. —

Ist es möglich, dann bleibt es ja selbst stets nur eine unter den Möglichkeiten, und es droht die Gefahr, daß wir nie zur Wirklichkeit kommen. Ist es aber wirklich, dann ist die Voraussetzung hinfällig [111]).

Leibniz entscheidet sich nun für eine Einschränkung der Geltung dieses Prinzips: die reale Welt resultiert aus Wahl und Willensentscheidung eines wirklichen Wesens. Hierbei verschlingt sich also die Frage nach Bedingung und Bau des Feldes des Möglichen mit der nach den Teilbedeutungen des Möglichen, da wir sehen, daß für die Teilbereiche verschiedene Bedingungen bestehen. Es stellt sich außerdem heraus, daß bei Leibniz das Problemfeld des Möglichen in sich derart gegliedert ist, daß es nur mit dem Wirklichen und unter Hinblick auf das Wirkliche be-

Anm. 110: Possibility IV. Loewenberg, Possibility and Context.
Anm. 111: Leibniz an Bourguet, s. o.

handelt werden kann. Vorbedingung für die Untersuchung ist also gleichzeitig eine klare Fassung des Wirklichkeitsbegriffs; gerade weil das Mögliche Vorbild für das Wirkliche sein soll [112]).

Die oben kurz vermerkten Arten von formaler und materialer Möglichkeit kann man trotzdem unter dem Begriff der Sachmöglichkeit in eins fassen, wenn man unter Sache weder ein reales Objekt, noch den Gegensatz zu Person versteht und den Begriff der Sache weit genug faßt. Sie ist das, was das Mittelalter res oder πρᾶγμα nannte.

Für Leibniz bedeutet sie etwas aus dem Bereich des Möglichen o d e r Wirklichen, insofern als alles Wirkliche erst logisch möglich gewesen sein muß, das Logische also dem Ontischen vorausgeht und in dieser seiner Form eine irgendwie geartete Wirklichkeitsform besitzt. Auch wenn wir die Frage nach der Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen noch offen ließen, damit auch die Frage beiseite ließen, ob das realisierende Prinzip möglich oder wirklich sei, so müssen wir doch hier schon andeuten, daß sich für den Fall der Wirklichkeit oder des Wirklichseins dieses Prinzips ein neues Problem eröffnet: das der Willens- und Wissensmöglichkeit [113]). Und zwar nicht nur das der Willens- und Wissensmöglichkeit des realisierenden Prinzips selbst — Gottes — sondern auch infolge des kontinuierlichen Zusammenhangs der höchsten Monade mit den niederen das Problem der Willens- und Wissensmöglichkeit des Menschen, es schließt sich also das Problem der Willensfreiheit und das Erkenntnisproblem an [114]).

Unter dem Eindruck seiner Erfahrungen stößt der Mensch auf die Frage, wie ist dies und das, wie ist das Ungerechte, aber auch wie ist das Gute, wie ist diese Welt überhaupt in ihrer Wirklichkeit möglich, und nicht nur möglich in dem Sinne, daß die Frage nur dem Aufbau, dem Zustandekommen, sondern auch ihrer Güte und ihrem Werte gilt. Die verschiedene Einsicht in die Werte zeigt,

Anm. 112: Theodizee. Gerh. VI. S. 364 = Buch. IV. S. 410.
Anm. 113: Leibniz an Bourguet, s. o.
Anm. 114: Bemerkungen zu den Cartesischen Prinzipien. Gerh. IV. S. 357 = Buch. 1. S. 289.

wie die Welt sein könnte. Dabei ergibt sich, daß sich in dieser Welt vieles anders — wie man meint, besser — denken ließe, ohne daß jedoch damit schon etwas an dem Wesen der Welt geändert würde. Das Wissen um ein „mögliches" Anderssein genügt jedenfalls nicht, erst wenn sich der Wille auf Grund seines Wissens die Erfüllung einer Bedingungskette für eine Sache zum Ziele gemacht hat, kann die Sache wirklich geändert werden, kann der neue Zustand wirklich werden. Von der Sachmöglichkeit wird also die Wissens- und Willensmöglichkeit gefordert. Und die wirkliche Welt, die vor der Erfüllung ihrer letzten Bedingung, damit also v o r ihrer Wirklichkeit, im Zuge der Verwirklichung als ontologische Möglichkeit bestand, war wiederum, bevor das Wissen sie dem Willen zur Realisierung überließ, nur eine unter den Möglichkeiten logischer Art [115]).

Die wirkliche Welt ist in ihrem Grunde nur eine von den möglichen Welten, für Leibniz ist sie nur die beste der möglichen Welten. Ein Bestandteil dieser wirklichen Welt sein, bedeutet ein Bestandteil der besten der möglichen Welten sein.

Indem wir so das Problemfeld abschritten, stießen wir auf die Sachmöglichkeit. Ob diese einfach oder in sich noch gegliedert ist, kann vorerst noch unerörtert bleiben, da wir bei der Behandlung der Wirklichkeitsformen noch darauf zu kommen haben.

3. Sachmöglichkeit.

Für Leibniz soll jedenfalls eine Sachmöglichkeit die Bedingung u. a. für die Wirklichkeit sein. Das Problemfeld scheint demnach so gebaut zu sein, daß es von der Sachmöglichkeit erster Ordnung gleich logischen Möglichkeit über das Wissen von ihr und den Willen zu ihr wiederum zur Sachmöglichkeit, aber diesmal zu der Sachmöglichkeit zweiter Ordnung gleich Realmöglichkeit, zurückgeht.

Was diese „Sache", was die Möglichkeit überhaupt sei, das erfordert jetzt eine Untersuchung. Für Leibniz bezeichnet „Sache" zum Ende das Mögliche und das Wirkliche als zwei Bereiche, deren gemeinsames Erfordernis

Anm. 115: Leibniz an Bourguet, s. o.

die Widerspruchslosigkeit ist, deren sonstige Bedingungen aber verschieden sind [116]).

Jedenfalls ist es eine verbreitete Anschauung, daß Leibnizens Trennung von Möglichsein und Wirklichsein eine absolute Trennung von Sosein und Dasein bedeutet, damit wäre aber konsequenterweise auch gesagt, daß ein Mögliches nur Sosein hat, kein Dasein; und daß ein Wirkliches nur Dasein besitzt und kein Sosein. Denn da nach dieser Meinung alles entweder möglich oder wirklich sein muß, nicht aber beides zugleich, findet sich eigentlich auch nichts, was dem Wirklichen ein Sosein zusprechen könnte. Es ist nun aber unmöglich, daß ein Wirkliches gleich Daseiendes kein Sosein haben soll; denn es liegt ja in dem Wesen eines jeden Wirklichen, eine Bestimmtheit zu haben, durch die es erst als dies und dies gekennzeichnet werden kann. Jedes Wirkliche ist als Wirkliches jedem anderen gegenüber anders [117]), wenn es keine Bestimmung besäße, wäre nicht zu sagen, was an ihm denn eigentlich wirklich wäre.

Eine Identität von Wirklichsein mit Dasein und von Möglichsein mit Sosein hat Leibniz auch nicht behauptet. Er führt, um die Letztheit seiner Aufstellungen zu betonen, für die verschiedenen Wirklichkeits- oder Seinsformen den Verstand und den Willen Gottes ein.

Dem rein Möglichen spricht er ein Sein im Verstand Gottes zu [118]), faßt das Mögliche zusammen mit den Gesetzen der Logik und Mathematik als ein besonderes Reich auf, in dessen Regeln, Maximen und Relationen der Verstand Gottes Einsicht hat oder das der Verstand Gottes ist [119]).

Dies besteht unabhängig von allen Willensentscheidungen und geht jeder Willensentscheidung voraus. Das Reich des Willens Gottes ist das des realisierenden Prinzips, ist das der Wirklichkeit; das Reich seines Verstandes ist u. a. das des Möglichseins und der „Möglichkeiten".

Anm. 116: vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin und Leipzig 1935. S. 115.

Anm. 117: Fünftes Schreiben an Clarke. Gerh. VII. S. 395 = Buch. I. S. 174.

Anm. 118: Viertes Schreiben an Clarke. a. a. O. S. 371 = 145.

Anm. 119: vgl. Buch. II. Anm. 358.

Bei den Willensentscheidungen, etwas Mögliches wirklich werden zu lassen, wird nicht das Sosein — darüber wacht ja nicht der Wille — geändert, vielmehr wird die Seinsform der „Möglichkeiten" mit der des realen Seins vertauscht, und zwar unter Beibehaltung der Soseinsbestimmtheiten [120]).

Sachmöglichkeit erster Ordnung bedeutet also die Möglichkeit hinsichtlich ihres Bestehens im göttlichen Intellekt, Sachmöglichkeit zweiter Ordnung solche des realen Seins. Wie wir zu dieser kommen, zu der Realmöglichkeit im echten Sinne, wird weiter unten geklärt werden.

Damit kann das Möglichsein der Sachmöglichkeit erster Ordnung als ein ideales Sein gekennzeichnet werden, wenn auch für Leibniz nicht alles, was ideales Sein hat, nur möglich sein muß. Ein Beispiel dafür sind die ewigen Wahrheiten, deren Gegenteil einen Widerspruch einschließt und die selbst demnach nicht möglich, sondern notwendig sind, jedoch mit den Möglichkeiten Bestand im göttlichen Intellekt haben sollen. Hiermit stoßen wir zum ersten Male aus dem Gegensatz Möglichkeit — Wirklichkeit vor in die echt modale Reihe unmöglich — möglich — notwendig. Doch werden im folgenden die Linien nicht genau auseinander gehalten, so daß doch schließlich der Modalgegensatz Möglichkeit — Wirklichkeit mit dem Gegensatz der Seinsschichten Idealität und Realität zusammenfällt [121]).

Die Reihe unwirklich — verwirklicht — wirklich wird von Leibniz schließlich ganz aus den Augen gelassen. Wenn Realität — Wirklichkeit und Idealität — Möglichkeit bei dem Aufbau des Problembereichs eine so große Rolle spielen, wenn sogar ihre Gleichsetzung vollzogen wird, dann ist es nötig, den strengen Wortgebrauch in Leibnizens System festzulegen [122]).

4. Der intellectus divinus als das Reich der ewigen Wahrheit usw.

Wenn in den Wesenheiten oder Möglichkeiten oder auch in den ewigen Wahrheiten nach Leibniz eine Realität vorhanden ist, so soll sie auf etwas Existierendem, auf der Existenz des notwendigen Wesens beruhen. Das in den

Anm. 120: Leibniz an Bourguet, s. o.
Anm. 121: Nouv. lettr. et opusc. S. 179.
Anm. 122: vgl. N. Hartmann, Über Logische und Ontologische Wirklichkeit. Kantstudien XX. S. 1—28.

Möglichkeiten zum Ausdruck Kommende ist eine Setzung des Intellekts [123]).

Der intellectus divinus hat für Leibniz Realität, er ist das Reich der Möglichkeiten, Wesenheiten und ewigen Wahrheiten. Damit ist aber gesagt, daß Realität nicht nur körperliches oder psychisches Sein bedeutet, sondern auch weiter gefaßt den Bestand von Idealem einschließt. Zwar wird dafür nicht ein besonderer Terminus geprägt, doch kommt es darin zum Ausdruck, daß als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß mit den Wesenheiten immer eine Art von Existenz verknüpft und Möglichsein irgendwie mit einem Aktuell-sein verbunden ist [124]).

Die Art nun des körperlich Realseins beurteilen wir nach den Phänomen selbst, oder nach dem, was ihnen vorangeht oder was ihnen folgt [125]).

Das Kriterium dafür besteht in Lebhaftigkeit, Vielfältigkeit und Harmonie des betr. Gegebenen. Solche langen Ketten von Bedingungen können aber bloßes Denken und reine Phantasie nicht erfüllen. Nach Leibniz bewahren die Phänomene unter sich eine gewisse Ordnung, die die Ordnung des Reichs des Intelligiblen ist. Und nur wenn und insofern etwas eine derartige Verknüpfung aufweist, ist es real. So unterscheiden sich und so hängen also die beiden Reiche zusammen. Der Bestand der intelligiblen Wahrheiten ist Grundlage für das körperliche Sein der Dinge. Es ist implizit hierbei der Beweis für eine besondere Wirklichkeitsform der Wesenheiten, Möglichkeiten und ewigen Wahrheiten angetreten, denn von dem eigentlichen Erfordernis der körperlichen Realität, dem realisierenden Prinzip, ist überhaupt nicht die Rede. Vielmehr wird nur gesagt, daß die Dinge keine Originale abspiegeln, sondern ihre Realität nur dann besitzen, wen sie die Verknüpfung und Ordnung der ewigen Wahrheiten aufweisen [126]).

Diese müssen doch aber bestehen.

Anm. 123: Monadologie 43. Gerh. VI. S. 614 = Buch. IV. S. 445.
Anm. 124: ebenda.
Anm. 125: Über die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden. Gerh. VII. S. 319 = Buch. II. S. 124.
Anm. 126: vgl. Buch. II. E. S. 109.

Die Art der körperlichen Realität würde sich, wenn dies wirklich das einzige Erfordernis wäre, nicht von den ewigen Wahrheiten, Wesenheiten und Möglichkeiten unterscheiden. Ein solcher Unterschied besteht aber.

Zwar ist die Erkenntnis des Bestehens dieser Wahrheiten für die Erkenntnis des Seins der Phänomene erforderlich, ebenso ist also das Bestehen der ewigen Wahrheiten usw. eine grundlegende Bedingung für das Sein der Phänomene, aber dies ist nicht das einzige Erfordernis. Denn Leibniz sagt, daß der Akt der Schöpfung einer Möglichkeit zum Dasein zwar nichts an deren Sosein verändert, überhaupt nichts ändert als die Art der Realität, aber diese ändert er bestimmt [127]).

Damit ist der Unterschied der Bedingungen beider Bereiche offenkundig. Der Akt ist nur der Ursprung der Existenz, das Wesen ist abhängig vom Reich des Verstandes, dem Reich des idealen Seins.

5. der intell. div. Reich des Denkens oder Reich des Gedankens?

Nun kann man hier die Frage aufwerfen, ist unter Verstand nun das Denken oder das Gedachtwerdenkönnende, der Gedanke zu verstehen. Ist es als Reich des Verstandes das des Denkens, dann ist es abhängig vom Denken eines wirklichen Wesens, damit würde sich also selbst schon hier die These von der durchgängigen Priorität des Möglichen vor dem Wirklichen widerlegen.

Ist aber der Gedanke, dem es nicht eigentümlich ist, daß er wirklich gedacht wird, gemeint, dann erreichen wir an diesem Punkte der Untersuchung wenigstens als Ergebnis, daß eine besondere Wirklichkeitssphäre gesetzt ist. Denn es unterliegt ja alles mit Notwendigkeit den ewigen Gedanken, die nach Leibnizens ausdrücklicher Voraussetzung nicht nur für ihr ideales Reich gelten, sondern auch nach der Schöpfung, die sich nach ihnen richtet, im Reich des Realen gültig sein sollen.

Auf jeden Fall ist ein Reich nichtrealen Seins konstituiert.

Das Reich des Wirklichen stünde dann unter dem Fatum des Reichs des Idealen. Das realisierende Prinzip hätte nichts zu tun, als das von „Möglichkeiten" Zugelassene zu realisieren.

Anm. 127: Monadologie 6, Gerh. VI. S. 607 = Buch. II. S. 433.

Hier ist nun zweierlei zu unterscheiden.

Es geht auch um die Stellung von Wahrheiten und Realitäten, und nicht nur um die von Möglichkeiten und Realitäten.

6. Verhältnis der ‚Mögl.' zu Wahrheit und Falschheit.

Die ewigen Wahrheiten sind an Gedanken geknüpft, weil Wahrheit und Falschheit nur in Gedanken und nicht in Gegenständen liegen kann. Man kann ja kein Ding wahr oder falsch nennen [128]). Nur hinsichtlich eines Gedankens mit seiner Aussage über Verhältnisse und Beziehungen, Sachverhalte, die betreffs eines Dinges bestehen, kann Wahrheit und Falschheit ausgesagt werden. Nun sind ein Teil dieser Gedanken — die ewigen Wahrheiten — für Leibniz insofern „Möglichkeiten", als die durch sie ausgedrückten Beziehungen durchaus nicht bei der Schöpfung vom realisierenden Prinzip berücksichtigt zu werden brauchen und demnach nicht realisiert werden. Zum andern aber ist es ebenfalls nicht nötig, daß sie von Wesen der wirklichen Welt, den Menschen, gedacht und geurteilt werden.

Insofern gehören sie also ebenfalls den Möglichkeiten zu. Trotzdem behalten sie bei alledem natürlich ihr Wesen, Sosein und damit ihre spezifische Eigenart, da ja die intellektuellen Verhältnisse und Beziehungen als Grundlagen der Gedanken, als Grundlagen der Wahrheit bestehen bleiben, ohne daß sich aktuelles Denken darauf richtet.

Dementsprechend besteht der Gedanke auch ohne Worte. Mit dem Gedanken besteht nur die Möglichkeit, daß er vom Menschen gedacht und erfaßt werden kann, sofern diesem eine Idee davon eingegeben ist.

Da wir nun mit der Betrachtung des Denkens des Menschen wieder in das Reich des Realen gekommen sind, sich aber zeigt, daß mindestens u n s e r Denken den objektiv bestehenden Gedanken zur Voraussetzung hat, der unabhängig von ihm und vor ihm besteht, hat sich damit erwiesen, daß die äußere objektive Möglichkeit, die Möglichkeit erster Ordnung, von seiten des Gedankens zur

Anm. 128: Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten (1677), Gerh. VII, S. 190 = Buch. I, S. 15.

Erfüllung der Realmöglichkeit zwar erforderlich, jedoch in sich allein doch nicht genügend ist.

Vielmehr bedarf es zur Erfüllung der Bedingungen der Realmöglichkeit, in diesem Falle zur Ermöglichung faktischer menschlicher Erkenntnis, auch der Erfüllung innerer Bedingungen von seiten des Menschen, des jeweils Realisierenden. Diese Gedanken — die Möglichkeiten — sind also unabhängig vom Erfaßtwerden, stehen diesem nur offen, objektiv widerspricht nichts, daß sie erfaßt und gedacht werden. Die innere Bedingung, die von seiten des Menschen erfüllt werden muß, um eine echte Erkenntnis zu ermöglichen, ist die, daß in ihm die Erkenntnisfähigkeit zu dem jeweils in Frage Stehenden auf Grund einer eingeborenen Idee vorhanden ist. **7. Erkenntnismöglichk.**

Die „Möglichkeiten" bilden somit nur eine von den Bedingungen für das Zustandekommen der Realmöglichkeit, hier der Realmöglichkeit des menschlichen Denkens. Daß die Gedanken in der Sphäre des wirklichen Erfaßtwerdens durch Menschen Aufbauelement sind, richtet sich danach, ob sich tatsächlich ein denkender Verstand auf sie richtet oder nicht oder richten kann oder nicht. Der Gedanke als solcher — die „Möglichkeit" bei Leibniz als solche — gibt eben Verhältnisse und Beziehungen wieder, die objektiv bestehen und nicht von menschlichem Gedachtwerden abhängig sind. Sie haben ihre Realität, von welcher Art diese genauer ist, wird bei den Wirklichkeitsformen noch zu klären sein.

Dem Menschen jedenfalls ist diese Unabhängigkeit eine Bedingung für die Tatsache seines Denkens, sie bedeutet die Tatsache, daß ein Sachverhalt besteht, der gedacht werden kann. Die zweite Bedingung der Realmöglichkeit des Denkens ist das wirkliche Sich-darauf-richten eines menschlichen Intellekts. Ein bestehender Gedanke, eine Möglichkeit, erfüllt nur die eine Bedingung für das Zustandekommen des menschlichen Denkens, er ist dem tatsächlichen Denken gegenüber abgeschlossen und ist als zu erfassender Sachverhalt ebenso nur Teilbedingung für das Denken wie der psychische Denkakt selbst, da es ein leeres Denken ja nicht gibt. Die Gedanken — Wesenheiten, Möglichkeiten und ewige Wahrheiten — sind also in iher Eigenart nicht abhängig von menschlichem

Denken, sie sind ihm zwar Bedingung für das Zustandekommen eines faktischen Denkakts, doch ist der Mensch mit seinem Denken nicht Bedingung für ihr Bestehen und die Art ihres Soseins, sondern höchstens bei der Ermöglichung einer faktischen Erkenntnis die andere Teilbedingung.

In diesem Sinne bedeutet also das Reich des Verstandes ein Ideenreich der notwendigen Wahrheiten, reinen Möglichkeiten und Wesenheiten, dem alles andere unterliegt.

8. Verhältnis von Macht, Verstand u. Willen Gottes. — Frage nach einem Fatum Gottes.

Ist dies nun Fatum? Unterliegt somit auch Gott einem Fatum?

Diese Auffassung scheint Leibniz nicht haltbar, denn der Verstand ist ja der Verstand Gottes, und das, was in den ewigen Wahrheiten und reinen Möglichkeiten ausgedrückt ist, steht ihm ja nicht wie dem Menschen zum Erfaßtwerden gegenüber. Das Denken des göttlichen Intellekts hat nur ewige Wahrheiten und reine Möglichkeiten als Inhalt [128]).

Die unabhängigen und notwendigen Gesetze der Logik und Mathematik begrenzen nicht den göttlichen Verstand, sondern bilden ihn und binden nur seinen Willen. „Denn Gott enthält erstens die Macht, die der Ursprung von allem ist" — damit ist gesagt, daß allem Folgenden irgendwie ein Sein zukommt, — „sodann die Erkenntnis, die die besondere Eigenart der Ideen in sich schließt, und schließlich den Willen, der die Veränderungen oder Schöpfungen gemäß dem Prinzip des Besten hervorbringt [130]).

Das Reich der Ideen hat also den Vorrang vor dem Tatsächlichen, das ideale Sein den vor dem realen. Wahrhaft un-bedingt ist nur der göttliche Verstand, er ist nicht selbst wieder Produkt, sondern Inbegriff gültiger Regeln. Was seinen Inhalt bildet, geht den Willensentscheidungen voraus und ist für diese verbindlich, auch im Wesen Gottes selbst. Auch s e i n Wille hat sich nach seiner Einsicht zu richten. Hierher stammt der Versuch, die wirkliche Welt aus der möglichen abzuleiten.

Anm. 129: Monadologie 43. Gerh. VI. S. 614 = Buch. II. S. 445.
Anm. 130: Monadologie 48. Gerh. VI. S. 615 = Buch. II. S. 446.

Durch die Macht hat der Inhalt des göttlichen Intellekts Bestand erhalten sagt Leibniz. Das Reich der Wesenheiten, das Reich des Verstandes als das Reich mit einem besonders gearteten Sein wird als das Reich des idealen Seins festgelegt. Was in diesem Reiche gilt, was in ihm an Sachverhalten und Beziehungen besteht, dahinein hat der Mensch mit Hilfe der ihm eingeborenen Ideen beschränkte Einsicht, wenn sich unter der Erfüllung gewisser Bedingungen sein empirischer Verstand auf die Gegebenheiten dieses Bereichs richtet oder richten kann.

Das Reich der Wahrheiten, Wesenheiten und reinen Möglichkeiten hat somit zusammenfassend gesagt un-bedingten Bestand, es ist mit seinen Inhalten verbindlich für alle Realitäten, unabhängig vom Denken empirischer Subjekte, aber zum Teil einsichtig für diese. Es hat seine Seinsform auf Grund der Macht Gottes. Sein Sosein vermag durch nichts geändert zu werden, sein idealer Bestand kann nur durch einen Willensakt in reale Existenz übergeführt werden. Für den Menschen ist der Bestand dieses Bereichs die eine Voraussetzung für die faktische Betätigung seines empirischen Verstandes.

9. Problem des realen u. d. idealen Seins.

Indem wir jetzt das Problem des idealen und des realen Seins betreffs der „Möglichkeiten" etwas weiter verfolgen, entfernen wir uns zwar in etwa von dem eigentlichen Thema dieses Kapitels, jedoch nur, um zum Schluß in verstärktem Maße den Zusammenhang der Arten des Möglichen, der Sachmöglichkeit, Wissensmöglichkeit und Willensmöglichkeit aufweisen zu können.

10. Problem der Notw. — ‚Mögl.' und Notw.

Die Unklarheiten über Möglichkeit und Wirklichkeit bei Leibniz lassen sich am besten an Hand der Fassung der Notwendigkeit aufweisen und beheben.

Denn: Notwendig ist für ihn alles, was in seinem Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspuch einschließt [131]).

Was bedeutet das nun für die reinen Möglichkeiten? Sie involvieren keinen Widerspruch, müssen also notwendig sein laut Definition. Es gehört ihnen nun als Möglichkeiten zu, nur möglich und nicht notwendig zu sein. In der Form drückt sich dies als eine Disjunktion aus: wenn A möglich ist, dann ist auch non-A möglich. Da nun eben-

Anm. 131: Theodizee. Buch. IV. S. 120.

so nach Definition nichts notwendig ist, dessen Gegenteil möglich ist, scheinen sich diese Sätze zu widersprechen. Denn so scheinen ja die Möglichkeiten zugleich möglich und notwendig zu sein.

Das Ganze läßt sich nur so erklären: Notwendig sind die Möglichkeiten dem Wesen, dem Wesensbegriff nach, da ihr Inhalt widerspruchslos ist. Dies Wesen hat Bestand. Die Notwendigkeit ist die des Begriffs. Das Möglichsein betrifft nur das Verhältnis zur Wirklichkeit. Möglich an den Möglichkeiten ist, daß ihr an und für sich gleichbleibendes Wesen, das in diesem seinen Sosein notwendig gleich widerspruchslos ist, aus der Seinsform des Bestehens in die des realen Seins unter Beibehaltung aller ihrer Sobestimmtheiten versetzt zu werden vermag. Nur die Daseinsform, nicht das Sosein wird dabei geändert. Möglich an den Möglichkeiten ist die Überführbarkeit vom Reich des idealen Seins, vom Reich der Ideen in das des realen Seins. Notwendig erhalten bleibt das Sosein. Gleichzeitig ergibt sich damit, daß es sich bei den Möglichkeiten nur um individuelle Wesensbegriffe handeln kann.

Da nun eine Wesenheit das ist, dessen Begriff etwas Positives einschließt, das begrifflich erfaßt werden kann, da es keinen Widerspruch in sich schließt, und dies die einzigen Erfordernisse für sie sein soll, erweist sie sich rückläufig als zum Reich der idealen Wahrheiten gehörig [132]).

Die eben angeführte Definition der Wesenheiten müssen wir nun mit der Definition, daß notwendig nichts ist, dessen Gegenteil möglich ist, zusammenbringen [133]).

Die Notwendigkeit erstreckt sich auf das Sosein, auf das Wesen. Bei zureichendem Grund „besteht" die Möglichkeit der Verwirklichung einer dieser Ideen, d. h. der Überführung der einen Daseinsform des betreffenden Begriffs in eine andere bei gleichbleibendem Wesen. Diese Notwendigkeit hängt mit dem positiven Inhalt des Begriffs zusammen, mit der Essenz. Das, was notwendig ist, ist es

Anm. 132: Über die Methode . . . Gerh. VII. S. 319 = Buch. II. S. 123.

Anm. 133: Metaph. Abhandl. Gerh. IV. S. 442 ff = Buch. II. S. 152.

der Wesenheit nach, sofern das Entgegengesetzte einen Widerspruch einschließt [134]).

Neben dieser absoluten Notwendigkeit, die auf den Satz vom Widerspruch zurückgeht, steht dann die moralische Notwendigkeit, die aus der freien Wahl nach dem Prinzip des Besten im Hinblick auf die Zweckursachen entspringt. Da jede Verwirklichung durch dieses Prinzip geleitet sein muß, kommen bei der Betrachtung der Möglichkeiten sowohl die absolute wie die moralische Notwendigkeit in Frage.

11. Die Arten der Notw.

Das Mögliche kann notwendig sein, braucht es aber nicht zu sein, je nachdem ob man die Notwendigkeit des Verweilens in einer bestimmten Wirklichkeitssphäre oder die notwendige Sogeartetheit des Begriffsinhalts meint. Der Strukturtypus des idealen Seins schließt für die „Möglichkeiten" hinsichtlich ihres Soseins absolute Notwendigkeit ein. Der Strukturtypus des realen Seins schließt hinsichtlich des Daseins absolute Notwendigkeit aus. Der Strukturtypus des idealen Seinsbereichs schließt die moralische Notwendigkeit für Dasein und Sosein aus, und der Struktutypus des realen Seinsbereichs schließt sie wenigstens für das Dasein auf jeden Fall ein.

Notwendig ist nichts, dessen Gegenteil möglich ist, bedeutet also, daß das jeweils Gemeinte auch notwendig wenigstens ideales Dasein haben muß, wenn es auch reales Dasein haben kann. Notwendig ist hier somit nur, daß das Betreffende irgendeine Seinsform besitzt, die, wenn sie nicht die des realen Seins ist, notwendig die des idealen Seins sein muß, da eine weitere Seinsform neben diesen bei Leibniz nicht behandelt wird.

Doch der eigentliche Sinn der metaphysischen Notwendigkeit ist der, daß gesagt werden soll, daß es Generelles gibt, dessen Daseinsform notwendig die des idealen Seins sein muß.

Mit Leibniz können wir jetzt also mehrere Arten von Notwendigkeit unterscheiden.

Einmal die metaphysische Notwendigkeit, wo das Gegenteil einen Widerspruch einschließt, sie betrifft das So-

Anm. 134: a. a. O.

sein in jeder Form; dann die moralische Notwendigkeit, sie betrifft das Dasein von „Möglichkeiten", da nun die Bestimmung einer „Möglichkeit" zum Dasein abhängig ist von der Einsicht in das, was das Prinzip des Besten angibt, dies aber ein teleologisches Prinzip ist, charakterisiert sich diese Notwendigkeit selbst als von der absoluten verschieden, ebenso natürlich als von der erwähnten metaphysischen verschieden.

Die absolute Notwendigkeit nun betrifft Sosein und Dasein beider Sphären, diese Notwendigkeit wird auch als blinde Notwendigkeit bezeichnet, weil damit gesagt sein soll, daß, wenn etwas real wirklich ist, es von Wirkursachen abhängig ist. Im idealen Bereich, wo es keine Wirkursachen gibt, bezeichnet die absolute Notwendigkeit nur die Tatsache, daß das Betreffende notwendig auch ideales Sein hat.

Die hypothetische Notwendigkeit ist die, welche durch die Annahme der Voraussicht und Vorausbestimmung Gottes in den zukünftigen zufälligen Ereignissen gesetzt ist [135]).

Die metaphysische Notwendigkeit betrifft also die notwendige Widerspruchslosigkeit des Wesensbegriffs. Die moralische Notwendigkeit gibt das nur Zufällige der Daseinsform an.

Die absolute Notwendigkeit bezeichnet für den idealen Bereich die Tatsache der Notwendigkeit und Widerspruchslosigkeit des Soseins und des notwendigen Bestehens in der Wirklichkeitsform des idealen Seins. Für den Bereich des realen Seins gilt sie insofern, als alles Reale innerhalb seines Bereichs einer besonderen Notwendigkeit unterliegt, die angibt, daß, wenn etwas verwirklicht ist, es mit absoluter Notwendigkeit den Wirkursachen unterliegt, die für den Bereich des realen Seins charakteristisch sind.

Die hypothetische Notwendigkeit endlich soll nur zeigen, daß die Überführbarkeit der Daseinsform ihres Substrates in eine andere Daseinsform von bestimmenden Gründen abhängig ist. Soweit deckt sie sich mit der

Anm. 135: Fünftes Schreiben an Clarke, § 5. Gerh. VII. S. 390 = Buch. I. S. 166.

moralischen Notwendigkeit, zusätzlich aber sagt sie aus, daß das Sosein alles Hypothetischen in den Gedanken Gottes vorweggenommen ist. Der Ausdruck der moralischen Notwendigkeit formuliert nur dies, daß beim Vorhandensein bestimmter und bestimmender Gründe eher das Eine als das Andere eintritt. Die hypothetische Notwendigkeit dagegen sagt aus, daß all diese Gründe vorhergesehen und wegen des Prinzips des Besten dem Werte nach gruppiert sind, so daß sich auf Grund der Stellung in diesem System nur eine Möglichkeit jeweils als die beste empfehlen kann, daß also nur eine einen stärkeren Drang zur Verwirklichung zeigt. Daß diesem stärkeren Drang nachgegeben wird, daß eher diese als eine andere gewählt wird, geschieht mit hypothetischer Notwendigkeit.

Nun definiert Leibniz Möglichkeit und Notwendigkeit im exakten Sinne einzig und allein als abhängig von der Frage, ob der zugrundeliegende Komplex an sich oder sein Gegenteil einen Widerspruch einschließt oder nicht [136]).

Die moralische Notwendigkeit nun als die Art Notwendigkeit, die die logische Möglichkeit des Gegenteils nicht ausschließt, trägt nur per analogiam diesen Namen [137]).

12. Notwendigkeit und Zufälligkeit

Sie hängt immer mit der Existenz zusammen. Das Zufällige, das existiert, verdankt sein Dasein nur dem Forderungscharakter des Prinzips des Besten [138]).

Die moralische Notwendigkeit beeinträchtigt nicht die richtig verstandene Freiheit, wenn man unter Freiheit eben nicht die Selbstbestimmbarkeit des Wollens durch den Willen ohne zureichenden Grund versteht. Denn diese Freiheit gibt es für Leibniz nicht, sie ist eine willkürliche Sache, die von einem indifferenten Gleichgewicht abhängen würde, das es nach Leibniz nicht geben kann und für das es weder unter den Wirk- noch unter den Zweckursachen einen zureichenden Grund gibt [139]).

Den wirklichen Tatsachen kommt somit eine gewisse Zufälligkeit zu, da es ja rein logisch nicht ausgeschlossen

Anm. 136: Theodizee. Buch. IV. S. 374.
Anm. 137: Theodizee. Buch. IV. S. 445.
Anm. 138: Fünftes Schreiben in Clarke. Gerh. VII. S. 390 = Buch. I. S. 168.
Anm. 139: Theodizee. Gerh. VI. S. 315 = Buch. IV. S. 360.

ist, daß auch andere Möglichkeiten verwirklicht wurden. Diese Zufälligkeit erscheint jedoch nur vom Standpunkt der logischen Betrachtung der „Möglichkeiten" als solche. Da das Wesen, das Sosein einer „Möglichkeit" im realisierten und im nicht realisierten Zustand das gleiche bleibt, für den Wesensbegriff der „Möglichkeiten" aber die Widerspruchslosigkeit gefordert ist, so gilt diese Bedingung der Widerspruchslosigkeit in diesem Sinne auch für den realen Bereich. Alle „Möglichkeiten" sind also gleich möglich, d. h. widerspruchsfrei, d. h. denkbar.

Ebenso ist der Wesensbegriff einer verwirklichten „Möglichkeit" widerspruchsfrei. In der realen Wirklichkeit handelt es sich um einen Unterschied in der Daseinsform. Und für die Konstituierung realen Daseins ist der Satz vom zureichenden Grunde erforderlich.

Hinsichtlich der Stellung zum Reich des idealen Seins sind für Leibniz die Vernunftwahrheiten allgemeine, in Dasein und Sosein notwendig ideale, d. h. zum idealen Bereich gehörige Wahrheiten, die Tatsachenwahrheiten aber zufällige, d. h. nur in ihrem Sosein notwendige Wahrheiten [140]).

13. Das Mögliche an den ‚Möglichkeiten'.

Der Terminus „möglich" in dem Begriff der „Möglichkeiten" bezieht sich auf die Realisierbarkeit von widerspruchsfreien, d. h. notwendigen Wesen. Möglich heißt hier also realisierbar. Ob aber realisierbar nur heißen soll, daß es denkbar ist, daß irgendetwas verwirklicht wird, oder ob realisierbar nicht auch heißen kann, daß in der realen Welt alle Bedingungen zur Erreichung eines Zieles, der Verwirklichung, vorhanden sind, dies wird von Leibniz nicht weiter geklärt. Er geht vielmehr davon aus, daß unter realisierbar die Denkbarkeit der Realisierung verstanden werden muß!

Gerade aber nach seinem Satz vom zureichenden Grund ist nicht alles in der Welt realisierbar, vielmehr besteht für alles ein bestimmter und bestimmender Grund, mit dem etwas nicht nur erfolgen kann, sondern muß, oder nicht erfolgen kann oder muß.

Anm. 140: vgl. Monadologie 33 ff. s. o.

In der realen Wirklichkeit kann im Lauf einer bestimmten Bedingungskette nicht alles denkbar Mögliche erfolgen, sondern nur eines, eben das, für das der zureichende Grund besteht. Und dies Ereignis erfolgt dann auch mit absoluter Notwendigkeit. Das Zufällige besteht nur in der Wahl einer „Möglichkeit" zur Verwirklichung, nach der Setzung der Bedingungen für ihre Verwirklichung läuft der Prozeß mit absoluter Notwendigkeit ab und ist nicht willkürlich.

14. Die Erkenntnismögl. d. Menschen. Willensmögl. d. Mensch.

Damit der Mensch nun in seiner bewußten Wahl mit innerer Notwendigkeit vom Prinzip des Besten bestimmt wird, damit diese Wahl eine genügende Motivierung erfährt, ist es nötig, daß der Inhalt der „Möglichkeiten" in vollkommen entsprechender Weise entwickelt wird, so daß bei klarer Erkenntnis die beste der „Möglichkeiten" erkannt wird und ihre Vernünftigkeit und die Vernunft der Idee in vollem Umfang für die Willensbetätigung, die auf Grund der Einsicht erfolgen soll, dargestellt ist. Wenn der Mensch seinen Willen mit vollem Bewußtsein der von ihm unter vielen logischen Denkbarkeiten zur Verwirklichung als am besten erkannten „Möglichkeit" unterstellt, dann ist diese Unterwerfung unter die Forderung des Prinzips des Besten metaphysisch bedingt, die Willensbetätigung selbst aber ist dann nicht willkürlich, sondern gebunden und notwendig.

Wenn der Mensch also fähig ist, Bedeutungen zu werten, wählt er unter den ihm offenstehenden die am besten Erscheinende aus. Das Beste wird für Leibniz nicht getan, weil man es will, sondern weil Einsicht in seinen positiven Gehalt vorhanden ist.

Wenn das erkennende Wesen bei klarer und deutlicher Aufnahmefähigkeit für das Beste dies doch verwirft, obwohl es unter dem moralischen Zwang seiner Verwirklichung steht, auch dann ist dies noch keine absolute Willensfreiheit, denn auch jegliches andersgeartete Handeln wird von Gründen bestimmt. Da nun zur Wahl des Nicht-Besten gar kein Grund besteht und gar keine Notwendigkeit vorhanden ist, aber vorausgesetzt war, daß die Wahl unter der Bedingung einer klaren und deutlichen Aufnahmefähigkeit sich vollziehen sollte, so kann die in Frage

stehende Klarheit nur eine relative sein. Auf Grund einer metaphysischen Privation ist jedem Wesen nur ein beschränkter Ausschnitt aus dem Reich der „Möglichkeiten" zugänglich, dementsprechend ist auch die zu treffende Wahl unzulänglich. Nur durch eine metaphysische Privation, die die Erkenntnismöglichkeit erschaffener Wesen einschränkt, ist es möglich, daß die erschaffenen Wesen nicht das Beste wählen, obwohl sie mit der ihnen möglichen klaren und deutlichen Erkenntnis, die eben nur relativ klar und deutlich ist, an die Wahl des Besten herangehen.

Weil u. a. der Mensch nicht das höchste im Stufenreich der Wesen ist, hat er nicht unbeschränkte Einsicht in das Reich der Ideen. Die psychische Unzulänglichkeit hinsichtlich der Aufnahmefähigkeit für den Wert und die Bedeutung der „Möglichkeiten" ist metaphysisch begründet und folgt selbst auf Grund ewiger Wahrheiten.

Wir sahen also an Hand der Erörterung der verschiedenen Arten von Notwendigkeit, daß es zwei Seinsbereiche geben muß, wir sahen auch, daß zur Erfüllung der Erfordernisse des einen ein realisierendes Prinzip nötig war, das selbst wieder durch höhere Gründe geleitet war.

Das Ergebnis können wir so zusammenfassen:

15. generelle Begriffe individ. Begriffe.

Ein Teil dessen, was den Inhalt des Reichs des idealen Seins ausmacht, ist selbst nicht generell, sondern Vorbild für Individuelles. Es ist also in seiner Daseinsform nicht notwendig an das ideale Sein geknüpft. Wir nennen diese Inbegriffe „Möglichkeiten". Als Vorbilder für Individuelles nennen wir sie auch Sachmöglichkeiten, Sachmöglichkeiten erster Ordnung.

Da die schlagartige Überführung eines individuellen Vorbegriffes für Wirkliches nach Leibniz selbst ein reales Wesen oder ein wirkliches realisierendes Prinzip voraussetzt, muß dieses wirkliche Wesen Erkenntnismöglichkeit besitzen, um zu wissen, was es zu verwirklichen gedenkt, außerdem muß es Willensmöglichkeit haben, damit die Macht und der Umkreis der Macht den Erfordernissen äquivalent ist, die die zur Verwirklichung ausgewählte „Möglichkeit" stellt.

Was in dieser Hinsicht für das oberste Wesen gilt, gilt natürlich auch, wenn auch mit der metaphysischen Einschränkung, für alle anderen Wesen, die überhaupt in irgend einem Maße Einsicht und Willen haben.

Beim Vorhandensein solcher Erkenntnis und solchen Willens ist der beteffende individuelle Vorbegriff wieder sachmöglich, d. h. sachmöglich zweiter Ordnung, d. h. realmöglich.

Alles Realmögliche setzt somit logisch bestehende „Möglichkeiten" voraus, ebenso setzt sie die Erkenntnis- und die Willensmöglichkeit voraus.

Da für das Realmögliche in besonderem Maße das realisierende, das willensmäßige Moment eine Rolle spielt, müssen wir uns noch etwas mit diesem befassen.

16. Willensmöglichkeit. Der innere Determ.

Die Frage nach der Willensmöglichkeit ist die nach der Willensfreiheit. Von ihrer Beantwortung sind Wert und Schicksal des menschlichen moralischen Bewußtseins abhängig. Dieser Problembereich ist mit dem nach der Stellung und den Arten der Notwendigkeiten gekoppelt. Denn unsere Handlungen müssen doch entweder frei oder notwendig sein. Leibniz entscheidet sich nun gegen Determinismus und Indeterminismus für den inneren Determinismus. Er argumentiert so: Durch den äußeren Determinismus würde die menschliche Moral zu etwas Unmöglichem werden, denn wenn der Mensch ein Rad in der Weltmaschine ist, geschieht alles mit mechanischer Notwendigkeit und von moralischen Grundlagen menschlichen Lebens kann nicht die Rede sein. Demgegenüber behauptet Leibnizens innerer Determinismus nur, daß alles Geschehen, auch das menschliche, das Tun und Lassen, durch zureichende Gründe bestimmt wird. Ohne diese Gründe kann nichts geschehen, mit ihnen muß das Jeweilige notwendig geschehen. Die Notwendigkeit ist, wie wir oben sahen, nicht immer die gleiche. Gleichzeitig ist hierbei Front gegen den Indeterminismus gemacht, der den Willen nur durch sich selbst bestimmt sein läßt und durch sein eigenes Wollen. Dadurch, daß Leibniz klar macht, wie in den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit die Notwendigkeit ihren Sinn wechselt, zeigt er die beiden Spielarten des Determinismus auf.

Wenn der äußere Determinismus behauptet, daß in den Erscheinungen nur absolute mechanische Determination herrscht, so entpuppt sich dieser Determinismus als eine Folge der materialistischen Metaphysik, in der alles auf Summen und Bewegungen des Stoffes zurückgeführt wird. Leibnizens Metaphysik ist nicht materialistisch. Das Letzte sind für ihn die beseelten Monaden, für die es Intelligenz, Spontaneität und Kontingenz gibt.

Jedenfalls ist u. a. der Mensch nicht eine Maschine oder der Teil einer Maschine, die ihren Anstoß nur von außen empfängt und dann ohne eigenes Zutun weiterläuft. Dem widerspricht allein schon die an Tieren beobachtbare psychologische Motivierung von Handlungen. Ist bei der mechanischen Notwendigkeit kein innerer Anteil des Betreffenden vorausgesetzt, so ist dies bei Leibnizens innerem Determinismus gerade der Fall. Die niederen Stufen der Intelligenzen, die Tiere, zeigen schon, daß die Ausführungen von Bewegungen mit innerer Anteilnahme auf Motive hin erfolgt. Diese Zustände von Furcht, Gier usw. drücken natürlich noch keine freie Willensbetätigung aus, aber doch immerhin die Fähigkeit, sich so und so zu verhalten, den so und so eingerichteten Mechanismus der körperlichen Bewegung zu betätigen. Die ersten Ursachen des Lebens und des Verhaltens liegen natürlich nicht in den geschaffenen Intelligenzen selbst, Ursache ihres Seins ist das von ihnen durchaus unabhängige realisierende Prinzip. Aber innerhalb ihres Lebens haben die Intelligenzen Spielraum, willentlich aus der Vielzahl bemerkter Möglichkeiten die eine oder die andere zu wählen und zu verwirklichen.

Das Leben läßt sich bei Leibniz nicht auf nur mechanische Gesetzmäßigkeiten zurückführen, vielmehr regelt es sich und sein Verhalten nach der Art der Motive, die Wert- und Unwertgefühl, Lust und Unlust bei den betreffenden Intelligenzen auslösen. Hierbei kommt nicht der Anstoß von außen, sondern das Motiv, das aufgenommen wird, empfunden wird und dann die jeweilige Willensentscheidung auslöst. Diese psychologische Notwendigkeit — denn notwendig ist das instinktive und reaktive Verhalten bei den niederen Intelligenzen — ist nicht allein auf äußere Determination zurückzuführen, sondern besteht als

ein Besonderes neben ihr. Dank seiner gehobenen Stellung im Reich der Intelligenzen hat der Mensch auch eine erhöhte Einsicht in das Reich der vernunftgemäßen Ideen.

Das Wesen der inneren Determination besteht nun für Leibniz darin, daß als zureichender Grund für die Art und Weise der menschlichen Wahl für diese oder jene Möglichkeit einzig und allein die Idee selbst in ihrer Vernunftgemäßheit und Allgemeinheit wirken kann. Der Organismus unterliegt der äußeren Determination, insofern er nicht Ursache seiner selbst ist, der psychologischen Determination, als Lust- und Unlustgefühl auf die Art und Weise und die Fähigkeit des Wollens wirken kann, der moralischen Notwendigkeit aber, insofern er die Vernunftideen mit bewußtem Willen als absolute Pflicht ungeachtet psychologischer und mechanischer Bestimmungen auffassen und befolgen kann. So ist für Leibniz hier Notwendigkeit überhaupt die vollständige Abhängigkeit der Taten und Handlungen von den sie bestimmenden Gründen, den zureichenden Gründen.

17. Die Organisation des Menschen u. der Determ.

Gemäß der differenzierten Organisation des Menschen in Körper, Seele und Geist ist der zureichende Grund jeweils unterschieden als Druck oder Stoß, Stimmung oder seelische Erregung, Einsicht in die Wahrheiten, Wesenheiten und „Möglichkeiten", so daß es sowohl mechanische äußere wie psychologische wie ideelle innere Determination gibt. Die moralische Notwendigkeit ist also weit entfernt von absoluter Freiheit des Willens. Der Name „moralische Notwendigkeit" zeigt schon die Abhängigkeit von irgend etwas an, die Abhängigkeit eben vom Reich der Ideen. In diesem Sinne verstanden ist Leibniz Determinist, aber nur in diesem Sinne. Wäre das Moralische nur unter der Bedingung der freien Wahl möglich, dann entfiele ja jede Notwendigkeit und moralische Notwendigkeit wäre eine contradictio in adiecto. Es unterliegen so die faktischen Richtungen menschlichen Handelns, die Willensbetätigungen, voll und ganz dem Wissen und der Wissensmöglichkeit. Und wie die Wissensmöglichkeiten gestuft sind, so auch die Willensmöglichkeiten je nach der Stufe der Intelligenzen. Der Wille untersteht dem Wissen bei allen Intelligenzen, auch bei Gott. Wenn man

dies Fatum nennen will, so unterliegt das Reich des Willens Gottes hinsichtlich der Verwirklichung von Möglichkeiten dem Reich des Verstandes Gottes als seinem Fatum.

Die Höheren in der Stufenfolge der Intelligenzen und die Vollkommeneren setzen durch ihr Dasein und in ihrem Dasein eine gewisse Befreiung vom Standpunkt der Niederen voraus.

Die Fähigkeit der Tiere, durch psychische Motive sich zu Handlungen bestimmen zu lassen, ist eine Freiheit von der ausschließlichen Abhängigkeit von physischen Ursachen wie Schlag, Druck, Stoß. Es löst sich hier die Intelligenz von der restlosen mechanischen Notwendigkeit, ohne jedoch den menschlichen Standpunkt zu erreichen. Dieser ist durch die Einsicht in das Reich der Wesenheiten, „Möglichkeiten" und ewigen Wahrheiten gekennzeichnet, wo der Mensch die Forderungen von Ideen erfüllen kann, ohne daß er noch psychologischen Notwendigkeiten folgen muß.

Die Einsicht in das Reich der Wesenheiten, „Möglichkeiten" und ewigen Wahrheiten bringt hier den Grund für die Art und Weise des Verhaltens herbei. Sie bestimmt das Handeln, und insofern ist der Mensch nicht absolut frei. Eine absolute Freiheit von Motiven verwirft Leibniz ganz, diese ist für ihn nicht denkbar. Denn für jedes Tun, das doch nun einmal ein Tun in dieser realen Welt ist, für die der Satz vom zureichenden Grund durchgängige Geltung haben soll, muß ein zureichender Grund bestehen.

Überall, also auch hinsichtlich des Menschen, ist alles gewiß und bestimmt. Hinsichtlich der psychologischen Notwendigkeit wirkt für Leibniz die menschliche Seele wie ein Automat, ohne dabei eben absolut notwendig zu sein [141]).

Noch weniger sind die menschlichen Handlungen absolut notwendig, die auf Grund der Einsicht in die Ideen erfolgen. Wahres Wissen bestimmt also durch den Forderungscharakter der Ideen die Handlungen der Menschen zur Verwirklichung von ganz bestimmten Ideen, „Möglichkeiten", die sich als die besten erweisen.

Anm. 141: Theodizee. Buch. IV. S. 129.

Vom Standpunkt der mechanischen und der psychologischen Notwendigkeit stehen dem Menschen unzählige „Möglichkeiten" offen, d. h. wenn man diese nur als denkbar annimmt. Wenn hier dagegen schon eine bestimmte Ursache in Kraft ist, dann kann mit Notwendigkeit auch nur noch eine Richtung eingeschlagen werden.

Vom Standpunkt der moralischen Notwendigkeit aus kann aber von vornherein nach dem für sie gültigen Prinzip des Besten nur eine einzige Richtung in Betracht kommen, obwohl auch hier andere Richtungen wohl denkbar bleiben. Die Begründung der Richtung einer Verwirklichung erfolgt hier also aus dem Wesen heraus, während sich bei mechanischer und psychologischer Notwendigkeit die Gerichtetheit nicht aus dem Wesen ergibt, sondern von außen erzwungen wird.

18. Einsicht, Bestimmung u. Willensfreiheit.

Hat der Mensch die Einsicht in das Beste, dann kann er tatsächlich nichts anderes tun wollen und sein Wille ist tatsächlich nicht absolut frei und hat nicht mehr die unendlichen Möglichkeiten. Man kann nach Leibniz nicht sagen, daß das Wollen ein Gegenstand des freien Willens sei, weil dies zu einem unendlichen Regreß führen würde [142]).

Nur das Handeln ist vom Wollen abhängig, und dies ist es wieder vom Wissen. Die Möglichkeiten, die der Wille hat, führen sich somit auf die des Wissens zurück. Wir wollen das Beste gemäß unserer Einsicht in das Reich der Ideen.

An dieser Stelle, wo sich der Mensch von der absoluten Forderung eines moralischen Prinzips leiten läßt, zeigt sich, daß er von der Vorherrschaft seelischer Erregungen frei ist oder gegen sie ankämpfen kann. Er hat also, soweit ihm dies wegen der metaphysischen Privation möglich ist, relative Freiheit gewonnen. Mit dieser vernunfterfüllten Freiheit wendet sich Leibniz scharf gegen eine den Willen durch sich selbst bestimmt sein lassende Willensfreiheit der Scholastik. Bei allen Handlungen ist der Wille das Bestimmte, bestimmt in seiner Richtung durch die Eigenart der ausgewählten „Möglichkeit", die der Verstand nach dem Prinzip des Besten aus dem Reich der Wesenheiten, „Möglichkeiten" und ewigen Wahrheiten gewählt hat. Die

Anm. 142: ebenda.

Annahme oder Abweisung der besten Möglichkeit bei der Begründung der Richtung der Betätigung des Willens ist allein von dem Umfang der Einsicht des betreffenden erkennenden Wesens abhängig. Weil eben ein und dieselbe Idee für Verschiedene einen verschiedenen Grad von Fülle und Klarheit hat, ergibt es sich, daß die willensmäßigen Betätigungen in verschiedener Richtung ausgeführt werden. Verschiedene Aufnahmefähigkeit für die Forderungen des Reiches der Ideen und deren verschiedene Werte ergibt auch verschiedene Handlungsfolgen bei den betreffenden handelnden Wesen. Alle Ursachen und alle Notwendigkeiten ebenso wie alle Gründe setzen eine speziell geartete Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit für die jeweiligen Anstöße, Anreize und Motive voraus.

Ist aber jeweils die entsprechende Klarheit in der Einsicht und die entsprechende Aufnahmefähigkeit für ideelle Motive vorhanden, dann ist dies Motiv auch wirksam und läßt faktisch keine anderen „Möglichkeiten" zur Verwirklichung zu, obwohl diese logisch möglich wäre.

Wenn der Mensch Forderungen aus dem Reich der Wesenheiten, „Möglichkeiten" und ewigen Wahrheiten, kurz gesagt der Ideen, ohne jede Beimischung nicht dazugehöriger Motive erfüllen will, einzig und allein um seiner Einsicht in dies Reich willen, so ist eben diese Fähigkeit, den Forderungscharakter der Ideen so stark zu empfinden, schon eine Eigenschaft des Menschen und damit begründet und keine Willkür von ihm, und die Tätigkeit, die sich daraus ergibt, ist vernunfterfüllt und in sich frei, jedoch als Folge einer einmal gesetzten Anfangskonstellation der hypothetischen Notwendigkeit unterworfen und keineswegs willkürlich. Ihre Freiheit ist allerdings nur relativ, sie bedeutet Freisein von äußerer Notwendigkeit, nicht aber Freiheit von Motiven. So schließt Leibnizens Standpunkt eine willkürliche Wahl von „Möglichkeiten" zur Verwirklichung aus. Die Bestimmung des Menschen ist es, gebunden an die moralische Notwendigkeit, frei oder relativ frei von mechanischer und psychologischer Notwendigkeit zu handeln. Damit steht zum Ende seinem Willen de facto nicht ein unendliches Reich von „Möglichkeiten" zur Verwirklichung offen, sondern jeweils nur die eine, die sich

in dem betreffenden Zusammenhang als die beste erweist oder zu erweisen scheint.

19. Der logische Standpunkt einer Unendl. von ‚Mögl.'

Da nun aber vom logischen Standpunkt immer von einer Unendlichkeit von offen stehenden „Möglichkeiten" und von einer Unendlichkeit möglicher Welten geredet wird, müssen wir hier kurz untersuchen, wie diese Konstruktion zustande kommt.

Wenn nach Leibniz nichts notwendig ist, dessen Gegenteil möglich ist[143]), dann ist damit die logisch verstandene Doppelmöglichkeit von A und non-A nicht notwendig. Denn gerade wenn A hier möglich ist, ist non-A auch möglich. Damit ist also gesagt, daß B, C, D, E . . . möglich, nicht notwendig sind. Dieser Möglichkeitsbegriff gibt die Anschauung von der Unendlichkeit gleichzeitg offenstehender „Möglichkeiten" wieder. Jeder Begriff oder jeder Gegenstand gehört nun entweder der Klasse der mit A oder der Klasse der mit non-A bezeichneten Begriffe oder Gegenstände an. Aber einer dieser beiden Klassen gehört er mit Notwendigkeit an, denn ein anderes ist unmöglich. (Satz vom ausgeschlossenen Dritten.) Denn dies Dritte würde bedeuten, daß der betreffende gemeinte Komplex bestimmungslos wäre.

Gehört in die eine Klasse als möglich das A, dann in die andere sein kontradiktorischer Gegensatz non-A, und in der Gesamtanzahl der Fälle dieser Klasse befindet sich auch das konträr Gegensätzliche von A.

Bei der Verwirklichung einer der logischen Möglichkeiten qua Denkbarkeiten muß nur der konträre Gegensatz ontologisch unmöglich werden, alles Übrige wird im Zustand auch der ontologischen Möglichkeit verharren; ebenso im Zustand der Unentschiedenheit und der Unbestimmtheit.

Bei der Verwirklichung einer bestimmten „Möglichkeit" bleiben logisch alle Fälle des kontradiktorischen Gegensatzes möglich, ontologisch bleiben sie alle indifferent bis auf den einen konträren Gegensatz, der ontologisch unmöglich ist, da ja gerade die Bedingungen seines Gegenteils zusammengekommen sind.

Anm. 143: Metaph., Abhandl. Gerh. IV. S. 437 = Buch. II. S. 152.

So werden also auch nicht alle Fälle des kontradiktorischen Gegensatzes, alle affirmativen Fälle, ontologisch unmöglich, sie bleiben jedoch auch nicht alle ontologisch möglich. Da nun Leibniz die „Möglichkeiten" alle bestehen bleiben läßt, zeigt sich, daß eigentlich immer die logisch verstandene disjunktive Doppelmöglichkeit gemeint war.

Nur in logischer Hinsicht bleiben die „Möglichkeiten" alle in dem Zustande der Unbestimmtheit bestehen, hier bleiben somit auch A und sein konträrer Gegensatz non-A zugleich als denkbar bestehen.

Tritt nun von anderer Seite eine Entscheidung über Verwirklichung und Wirklichkeit e i n e r „Möglichkeit" ein, dann wird der konträre Gegensatz nach dem Satz vom zureichenden Grund real unmöglich, denn der Grund kann ja nur für das Eine zureichen, nicht aber zugleich für dessen Gegenteil. Die übrigen affirmativen Fälle des kontradiktorischen Gegensatzes verbleiben, da sie durch das Eingreifen eines realisierenden Prinzips nicht irgendwie in ihrem Wesen beeinflußt werden, indifferent gegen Verwirklichbarkeit oder nicht. Diese ontologische Indifferenz haben sie für sich und teilen sie nicht mit dem konträren Gegensatz. Das logische Bestehenbleiben im Zustande der Möglichkeit teilt der konträre Gegensatz des zu Verwirklichenden mit ihnen.

Indem Leibniz jedoch nun von dem dauernden Fortbestehen aller „Möglichkeiten" spricht, wird klar, daß er damit den gesamten Umfang des kontradiktorischen Gegensatzes unter Einschluß des konträren meint, damit handelt er aber dauernd von logischen Möglichkeiten. Eine Eigentümlichkeit der Realmöglichkeit erkennt er somit nicht. Denn in der Wirklichkeit bleibt eben nicht alles möglich, zumindesten schon nicht der konträre Gegensatz des Verwirklichten oder der zu verwirklichenden „Möglichkeit", wenn auch von den übrigen Fällen des kontradiktorischen Gegensatzes noch viele realmöglich werden mögen, was sich nur noch nicht entschieden hat und was auch mit der der Verwirklichung der gerade zur Debatte stehenden Möglichkeit nichts zu tun hat.

Es genügt somit festzustellen, daß in der Sphäre des Realmöglichen der konträre Gegensatz einer verwirklichten „Möglichkeit" A nicht mehr ontologisch möglich ist, sondern daß wahrhaft nur dies Wirkliche A, für dessen Verwirklichung alle Bedingungen vorlagen und bestimmte Gründe bestanden, realmöglich war. **20. Die Bedeutung eines kontradikt. u. eines konträren Gegensatzes.**

Wenn Leibniz über diese Problematik hinwegsieht und an dem dauernden Bestehenbleiben und Möglichbleiben aller „Möglichkeiten" festhält, übersieht er die Eigengesetzlichkeit der Sphäre des Realmöglichen. Denn wenn der zureichende Grund zur Verwirklichung der „Möglichkeit" A führt, kann er nicht nach dem Satz vom Widerspruch, daß ein Gegenstand nicht eine Bestimmung zugleich besitzen und nicht besitzen kann, zugleich die „Möglichkeit" non-A im Zustande der Realmöglichkeit belassen.

Realmöglich ist somit nur das, dessen Bedingungen vollzählig vorliegen. Zu dieser Konsequenz — möglich ist, was wirklich ist — wird Leibniz eigentlich im Verfolg seines Systems hinsichtlich des possibile ontologicum gezwungen. Doch zieht er diese Konsequenzen nicht. Ihm geht es viel weniger um eine Untersuchung der logischen und ontologischen Möglichkeit oder der logischen und ontologischen Wirklichkeit, als um eine Auseinandersetzung der an diese Probleme geknüpften Fragen der Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Nur beiläufig fällt bei der Analyse des ganzen Komplexes etwas ab für die Beantwortung der Fragen nach der Stellung des Realmöglichen und des logisch Möglichen.

Denn den verwirklichten „Möglichkeiten" soll der Charakter der Zufälligkeit anhaften, weil zufällig das ist, dessen Gegenteil möglich ist. In der realen Welt ist aber das Gegenteil eines für uns tatsächlich vorhandenen Ereignisses nur denkbar gleich logisch möglich, denn gerade nach dem Satz vom zureichenden Grund ist am Ende einer Bedingungskette in der Wirklichkeit das Gegenteil nicht mehr realmöglich. Leibniz operiert also hier mit dem logischen Möglichkeitsbegriff und verkennt die Struktureigentümlichkeit des Realmöglichen, der realen Welt und Wirklichkeit, obwohl er selbst sagt, daß der zureichende Grund sich auch bei den Tatsachenwahrheiten und zwar zugleich

in dem wechselseitigen Zusammenhang aller erschaffenen Dinge auffinden lassen muß [144]).

21. Zufälligkeit vom logischen Standp. aus geurteilt.

Wie wir oben sahen, besagte der Satz vom Grunde nichts anderes, als daß niemals etwas ohne eine spezifische Ursache oder wenigstens ohne einen bestimmten bestimmenden Grund geschieht, d. h. warum etwas existiert, und warum es lieber auf diese als auf jede andere Weise existiert [145]).

Obgleich uns diese zureichenden Gründe nicht immer genügend bekannt sind, sehen wir doch wegen der universalen Geltung dieses Prinzips ein, daß stets solche Gründe vorhanden sein müssen [146]). Ist ein bestimmter Grund da, dann kann nichts Beliebiges aus ihm folgen, sondern notwendigerweise etwas ganz Bestimmtes. Gerade nach Leibnizens System sind hier reine Zufälligkeit und reine Willkür ausgeschlossen. Die Tatsachenwahrheiten sind eigentlich keine rein zufälligen Wahrheiten. Zufällig sind sie nur, wenn man sie widerrechtlicherweise aus der Sphäre des realen Seins in die des logischen Seins transponiert; zufällig an ihnen ist nur ihr Wirklichwerden insofern, als dies Werden weder aus dem Wesensbegriff folgt, noch aber der Zustand b aus der Ursache a mit Nur-Eindeutigkeit folgen muß, wie dies bei den Dingen innerhalb der realen Welt der Fall ist.

Vom logischen Gesichtspunkt aus sind die Tatsachen allerdings zufällig, da sich zu einer Tatsache A immer ihr kontradiktorischer Gegensatz einschließlich des konträr Gegensätzlichen denken läßt. In der realen Welt und Wirklichkeit nun bedarf es für alle Tatsachen realer Bedingungen, ohne die nichts geschieht, und mit denen eindeutig nur eine ganz bestimmte Folge eintreten muß. Wie Leibniz sagt, daß es eine absolute Indifferenz nicht gibt, so gibt es auch eine absolute Zufälligkeit nicht, ebensowenig eine absolute Freiheit von Gründen (Grund gleich ratio und causa).

Anm. 144: Monadologie 32 ff. s. o.
Anm. 145: Theodizee. Buch. IV. S. 129.
Anm. 146: ebenda.

Reine Zufälligkeit in der Späre des Realen gibt es nur vom Gesichtspunkt der logischen Sphäre aus. Denn wenn zufällig wie gesagt das ist, dessen Gegenteil möglich ist, dann bedeutet dies: da die reinen „Möglichkeiten" ein notwendiges-widerspruchsfreies Wesen haben, bezieht sich ihr Möglichsein nur auf ihre Daseinsform, logisch möglich — denkbar — ist es nun, daß A wie non-A ideales oder reales Dasein haben oder bekommen. Als Gegenteile, die beide in beiden Wirklichkeitssphären bestehend oder existierend denkbar sind, sind sie also hinsichtlich ihrer Daseinsform zufällig. Doch gilt all dies nur für die Vorbegriffe von Individuellem, die „Möglichkeiten", die als solche Begriffe schon Beziehungen zur realen Sphäre haben, während die notwendigen Wahrheiten z. B., die nicht individuell, sondern generell sind, in ihrer Soseins- und Daseinform notwendig an das Reich des idealen Seins geknüpft sind.

Bei den „Möglichkeiten" aber läßt sich sowohl ihre Verwirklichung und Überführung in das Reich des realen Seins wie ihr Verbleiben in dem des idealen Seins ohne Widerspruch denken.

Die Notwendigkeit oder Zufälligkeit von Tatsachen der wirklichen Welt hängt aber nun nicht von der Denkbarkeit mehrerer in ihrem Wesen notwendigen reinen „Möglichkeiten" ab, sondern von der Erfüllung oder Nichterfüllung einer Faktorenreihe, bei deren Erfüllung die betreffende Tatsache erzwungen wird. Wegen der immer durch Gründe bestimmten Erfüllung der jeweiligen Faktorenreihe gibt es innerhalb der realen Welt keine reine Willkür und Zufälligkeit. Diese wird von Leibniz immer nur vom Standpunkt der logischen Sphäre aus geurteilt, nicht von dem der realen aus, wo sie doch eigentlich zu finden sein müßte.

Wenn eine andere Ordnung der Dinge möglich und diese ganze Welt absolut zufällig sein soll, dann müßte für diese Welt überhaupt kein zureichender Grund bestehen, doch gibt es diesen, wie Leibniz sagt, in der Einsicht und im Willen zur Wahl und Verwirklichung des Besten. Die herrschende Zufälligkeit ist somit eine relative. Was für die gesamte Anfangskonstellation der Tatsachen dieser

Welt gilt, gilt ebenso für die einzelnen Tatsachen in ihr. Sie sind als die Endglieder einer Kette von einmal gesetzten Faktoren nicht mehr absolut zufällig, aber sie sind auch nicht absolut notwendig, da sie als reine „Möglichkeiten" mit ihrem spezifischen Sosein die Wahl der Verwirklichung gerade dieser Welt mit bestimmt haben, indem sie ihren Wert mit begründen halfen, durch die Hereintragung des Wertcharakters wird aber die absolute Notwendigkeit von selbst hinfällig.

22. Zufälligk. u. Notw. in d. realen Wirkl. nach d. Setzung einer Anfangskonstellation.

Nach der Setzung der Anfangskonstellation der Welt ist eine andere Ordnung der Dinge nur denkbar, nicht realmöglich. Von absoluter Zufälligkeit innerhalb der realen Welt reden, bedeutet, Begriffe, die in der logischen Sphäre Sinn hätten, auf die reale Welt übertragen. Die Wirklichkeit der Begriffe in der idealen Welt ist nicht an Prozesse geknüpft. Wenn nun die „Möglichkeiten" der idealen Sphäre ihr ideales Dasein auf Grund eines Schöpfungsaktes mit realem Dasein vertauschen, wenn sie damit also Tatsächlichkeiten geworden sind, dann darf die Prozeßlosigkeit der Begriffe nicht mit dem prozeßhaften Werden innerhalb der realen Sphäre zusammengeworfen werden. Würde das doch getan, dann wären auch in der realen Wirklichkeit noch „reine Möglichkeiten" vorhanden, und dann wäre das Realwerden einer „Möglichkeit" allerdings eine reine Zufälligkeit. Da es aber ein bloß Mögliches in der Realwelt nicht gibt, vielmehr alles bedingt ist, entfällt diese Art der Zufälligkeit. Zufälligkeit gibt es hinsichtlich der Realwelt nur vom Standpunkt der Idealwelt aus, nämlich als die durch eine Wahl bedingte Überführung einer eingesehenen Grundkonstellation ins Reale.

In der Idealwelt genügt die Widerspruchsfreiheit, um einem Soseienden Sein zu verleihen. In der Realwelt ist die Wirlichkeit an das Vorhandensein realer Bedingungen geknüpft, die der Satz vom zureichenden Grund (Grund in seiner Bedeutung als causa verstanden. s. o.) angibt.

Zufällig kann also nur die Einsicht in die bestimmenden Gründe und die Herbeiführung der realen Bedingungen genannt werden. Leibniz verschiebt somit die Grenzen von possibile logicum und possibile ontologicum, wenn er in der Realwelt von absoluter Zufälligkeit spricht.

Kehren wir noch einmal zu seiner Definition zurück, daß ein Ereignis, dessen Gegenteil möglich ist, zufällig ist, während dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist, notwendig sein muß [147]).

Ist dieses Ereignis wirklich ein Tatsächliches, dann ist es ja durch die bestimmenden Gründe, die zu seiner Wahl, und die realen Bedingungen, die zu seiner Verwirklichung führten, eindeutig bestimmt. Sein Gegenteil ist somit in diesem Zusammenhang nicht realmöglich, sondern höchstens denkbar. Ist das in Frage Kommende aber gar kein reales Ereignis, sondern nur ein Gedachtes, dann entfällt die Zufälligkeit ebenfalls, da sie ja nur in Beziehung zur realen Welt Sinn hat, nicht aber innerhalb der Gedankensphäre.

23. Widerspruchsl., Realdef. und real. Prinzip.

Die Widerspruchslosigkeit eines Definierten ohne den Eintritt eines realen Prozesses genügt somit nicht, um Realmöglichkeit zu begründen. Leibnizens Position, daß eine Definition real ist, wenn sie keinen Widerspruch einschließt, muß also dahin ergänzt werden, daß eine Definition dann real ist, ihr Inhalt möglich, wenn die in der Definition genannten Bedingungen herbeigeführt werden oder herbeigeführt werden können; nicht genügt aber die bloße Aufzählung der Merkmale einer Definition [148]).

Den notwendigen Eintritt realer Ereignisse beim Vorliegen aller realen Bedingungen sucht Leibniz nun zu erklären. Er versucht dies durch die Unterscheidung von absoluter Notwendigkeit und Gewißheit, wobei er die Notwendigkeit des Eintritts realer Geschehnisse abzuschwächen unternimmt.

Er führt aus, daß der Zufall nichts erzeugt, d. h. daß nichts ohne Grund und Ursache erzeugt wird; von einem reinen Zufall kann also auch für ihn nicht die Rede sein, dessen Annahme rührt nur von der Unwissenheit über die Ursache her [149]).

Daß Ereignisse aber auch absolut notwendig eintreten können, leugnet er. Er sagt, sie haben ihre bestimmenden Ursachen, durch die sie begründet werden können, aber

Anm. 147: Theodizee, Buch. IV. S. 315.

Anm. 148: Pichler, Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Leipzig 1912. S. 44.

Anm. 149: Theodizee, Buch IV, S. 431.

sie haben keine notwendigen Ursachen, das Gegenteil kann ohne Widerspruch eintreten.

Nur dasjenige Nichtunmögliche, das nicht notwendig ist, wird hier als möglich bezeichnet, es ist für ihn das Zufällige. Das Möglichsein von A und non-A steht auf Grund der Widerspruchslosigkeit ihres Wesens fest. Wenn A möglich ist, dann ist auch non-A möglich. Für die logische Welt ist es zufällig, ob in der wirklichen Welt dies oder das erfolgt, wenn nur das in Betracht Kommende widerspruchsfrei ist. Da nun Leibnizens Blick immer auf der Schaffung der Welt als ganzer aus einem Komplex reiner „Möglichkeiten" ruht, sieht er und beachtet er die Gesetzlichkeiten innerhalb der geschaffenen Welt nicht in dem Maße wie diejenigen, die zu ihrer Schöpfung insgesamt führten. Daß in der wirklichen Welt die Möglichkeit einer Sache an Bedingungen geknüpft ist, die erfüllt sein müssen, beachtet er demgemäß nicht so wie dies, daß alles Nichtgeschehende nicht logisch unmöglich ist, sondern gerade im Zustande der Denkbarkeit verharrt.

Wir können kurz sagen, daß von einer Seinssphäre in die andere geschlossen wird, denn was von der logischen Sphäre als in der Realwelt möglich gedacht wird, entspricht innerhalb der Realwelt durchaus nicht immer den gegebenen und vorhandenen Bedingungen und ist somit nicht realmöglich.

Die „Möglichkeiten" als Vorbilder für Wirkliches enthalten also in sich die Angaben über das, was inhaltlich wirklich wird. Sie sind damit gleichsam die Definitionen des Individuellen. Wie Leibniz sagt, ist eine Definition aber dann real, wenn sie keinen Widerspruch einschließt[150]). Damit wäre die „Möglichkeit" also eine Realdefinition?

24. Unterschied zw. ‚Mögl.' und Realdefinitionen

Hierzu bedarf es einer Erklärung, was das eigentlich heißen soll.

Soll es besagen, daß das Definierte real ist, wenn die Definition widerspruchsfrei ist, oder soll gesagt werden, daß die Definition selbst also solche einen Wirklichkeitscharakter hat, ohne daß damit etwas über die Wirklichkeit

Anm. 150: Betrachtungen über Erkenntnis, Wahrheit und Ideen. Gerh. IV. S. 424 = Buch. I. S. 26.

des Definitionsgegenstandes ausgemacht ist? Soll die Widerspruchslosigkeit der Definition eine Art Wirklichkeit der Definition selbst festhalten, oder aber soll sie schon die Wirklichkeit des Definitionsgegenstandes setzen? Nun ist der Definitionsinhalt bei vorausgesetzter Widerspuchsfreiheit selbst insofern ein Seiendes, wie im hypothetischen Urteil die Beziehung zwischen Vorder- und Nachsatz ein Seiendes ist. Der Definitionsinhalt ist nun wieder etwas anderes als der Definitionsgegenstand — es braucht dem Definitionsinhalt kein Definitionsgegenstand zu entsprechen. Die Untersuchung von Nominal- und Realdefinitionen beruht, scheint es, auf der Unterscheidung von Definitionsinhalt und Definitionsgegenstand. Nominaldefinitionen enthalten lediglich Merkmale zur Unterscheidung von anderen Definitionsinhalten. Die Realdefinitionen sollen aber nach Leibniz die Möglichkeit der Gegenstände selbst ablesen lassen [151]). Wenn nun Leibniz sagt, daß die Realität der Definition nicht in unserer Wahl und Macht liegt, so zeigt sich damit, daß unter Realität der Definition die Realität des Gegenstandes der Definition verstanden ist, daß also eine menschliche Macht und ein menschliches Vermögen auf sie keinen Einfluß zu haben vermag.

Da der Mensch aber Einfluß auf die Gestaltung der realen Wirklichkeit hat, wenn auch in beschränktem Maße, so doch prinzipiell, ein Teil dieser Wirklichkeit somit in unserer Macht liegt, kann nur die Wirklichkeit des Reiches der Ideen, der Wesenheiten, Möglichkeiten und Wahrheiten gemeint sein.

25. Widerspruchsl. und reale Wirklichk.

Der Gegenstand der Definitionen ist wirklich, hat Realität, aber nicht solche des körperlichen wirklichen Seins, sondern eher im Sinne des platonischen Begriffsrealismus. Auch für ihn soll die Widerspruchslosigkeit gelten [152]).

Die reinen „Möglichkeiten" müssen damit widerspruchsfrei sein, da aus ihnen nach einem Schöpfungsakt die Gegenstände werden, muß die Widerspruchslosigkeit auch für die Gegenstände des realen Bereichs gelten.

Was versteht Leibniz nun unter einem widerspruchsfreien Gegenstand?

Anm. 151: a. a. O.
Anm. 152: a. a. O.

Ein Gegenstand ist widerspruchsfrei, wenn er möglich ist, d. h. wenn seine einzelnen Bestandteile miteinander vereinbar sind. In der Sphäre des Realen ist die Widerspruchsfreiheit als Vereinbarkeit der einzelnen Bestandstücke modifiziert. Die Möglichkeit, d. h. die Vereinbarkeit der einzelnen Bestandstücke, Aufbauelemente und Bedingungen folgt für uns aus der Konstruierbarkeit des Gegenstandes. Ein Verfahren, das die Entstehungsart erkennen läßt, läßt die Möglichkeit erkennen [153]). Das also bedeutet Realdefinition. Aufbauelemente und Bestandstücke eines Gegenstandes müssen vereinbar sein, müssen kombinierbar sein, um die Behauptung der Möglichkeit dieses Gegenstandes in sich zu schließen. Ein Gegenstand ist seinsmöglich, wenn die ihn ausmachenden Aufbauelemente einsichtigerweise der Sphäre des Realen gemäß die Note des Widerspruchsfreien, d. h. des Kombinierbaren tragen. Bei den Nominaldefinitionen nun sind zwar die angenommenen Benennungen willkürlich, doch folgen auch aus ihnen nach ihrer Annahme Konsequenzen, die in sich wirklich sind, wenn sie auch von den angenommenen Charakteren abhängig sind. Mit ihnen erweist sich somit nicht die Seinsmöglichkeit der angenommenen Charaktere, d. h. der angenommenen zugrundeliegenden hpothetischen „Gegenstände", sondern nur eine Wirklichkeit der Definitionsinhalte. Diesen Inhalten kommt zum Unterschied von den ewigen Wahrheiten und den Tatsachenwahrheiten eine hypothetische Wahrheit zu.

Die Art der Wirklichkeit der Definitionsinhalte ist eine andere als die der Definitionsgegenstände, denen reale Sachverhalte zugrunde liegen.

26. Definitionsinhalt u. Definitionsgegenstand.

Den Definitionsinhalten gehören die reinen „Möglichkeiten" zu, die nie verwirklicht werden, den Definitionsgegenständen gehören diejenigen „Möglichkeiten" zu, für deren Verwirklichung die Bedingungen vorliegen. Die Definitionen können einen Inhalt haben, ohne daß ihnen ein realer Sachverhalt oder Gegenstand entspricht, also müssen sie ein anderes Sein oder das reale haben [154]).

Anm. 153: Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis. Gerh. VII. S. 295 = Buch. I. S. 44.

Anm. 154: a. a. O.

Bei den Definitionen, wo eine Entsprechung in Gestalt eines Sachverhalts vorhanden ist, ist der Definitionsinhalt, die „Möglichkeit", ideal wie bei den anderen Definitionen auch, nur ist durch das Vorhandensein der realen Bedingungen der definierte Gegenstand selbst real.

Die Realmöglichkeit hängt nun insofern mit den Arten des Möglichen, der Sachmöglichkeit, Wissensmöglichkeit und Willensmöglichkeit zusammen, als in ihr die Möglichkeit der Sache und des definierten Begriffs ersichtlich ist und intuitive Erkenntnis erfordert. Die Einsicht in die Vereinbarkeit der unauflösbaren, undefinierbaren, nur durch sich selbst erkennbaren Begriffe, die in sich nicht selbst wieder eine Vielheit von Elementen bergen, ist ein Erfordernis der Realdefinitionen und für die Nominaldefinitionen nicht nötig [155]).

Für Nominaldefinitionen ist jedes umkehrbare Merkmal zureichend, und damit bleibt eben noch zweifelhaft, ob der definierte Begriff seinsmöglich werden kann [156]). In den Nominaldefinitionen kann noch immer eine Unvereinbarkeit mit den Erfordernissen der realen Sphäre liegen, so daß nicht-eindeutige Folgen zugelassen sind. Die Folgerungen der Nominaldefinitionen kleiden sich demnach in die Form hypothetischer Sätze, denn wenn ein Gegenstand so definiert ist, daß er, wenn er P ist, auch S ist, folgt nicht, daß das Definierte wirklich P ist und S ist. Die Wahrheit, die aus Nominaldefinitonen folgt, ist von der der ewigen Wahrheiten verschieden.

27. Sachmögl., Widerspruchsl. und Beweis d. Sachmögl.

Ist die Widerspruchslosigkeit oder Vereinbarkeit der Elemente innerhalb der Realdefinition erkenntlich, dann ist damit die Sachmöglichkeit erwiesen. Der Beweis selbst kann durch Erfahrung angetreten werden, hier erweist sich die Definition selbstverständlich als reale, erfolgt der Beweis aber auf apriorischem Wege, dann muß die Definition kausal sein und den Weg der möglichen Erzeugung der Sache in sich schließen [157]).

Anm. 155: Betrachtung über Erkenntnis, Wahrheit und Ideen. a. a. O.

Anm. 156: Metaph. Abhandl. 24. Gerh. IV. S. 427—463 =Buch. II. S. 168.

Anm. 157: a. a. O.

Die Sachmöglichkeit selbst jedoch ist nicht vom Beweise der Sachmöglichkeit abhängig. Beweise sind abhängig von Urteilen, und nur diese können wahr oder falsch sein. Die Sachmöglichkeit selbst kann nicht wahr oder falsch sein, sie besteht oder besteht nicht. Nur die Aussage über sie und ihr Bestehen kann wahr oder falsch sein. Somit ist die Sachmöglichkeit etwas dem Beweise der Sachmöglichkeit Vorausgehendes. Da nicht alle Gedanken, die gefaßt werden können, tatsächlich zustande kommen, werden auch nicht alle „möglichen" Urteile über „Möglichkeiten" wirklich gedacht. Somit gehört auch die Wahrheit eines Urteils betreffs Sachmöglichkeit oder nicht zum Reich der Ideen, zum Reich der möglichen Gedanken [158]).

Diese werden vielleicht nie gedacht, die Sachmöglichkeit jedoch hat auch ohne dies Bestand.

Der Grund für die Wahrheit oder Falschheit eines Gedankens liegt offensichtlich darin, daß die zuerst willkürlich gewählten Definitionen, Namen und Charaktere eine gleiche Ordnung, Gliederung und Verknüpfung wie die behandelten Gegenstände selbst zeigen [159]).

Wo dies nicht der Fall ist wie bei den hypothetischen Urteilen, die lediglich die Geltung und das Bestehen von bestimmten Beziehungen zwischen zwei definierten Denkinhalten feststellen, da ist die Folgerung nur unter der Voraussetzung der Geltung der Prämisse notwendig. Auf Grund solcher reinen Verhältnisbegriffe ergibt sich ein System von Wahrheiten, das wir rein aus Nominaldefinitionen ableiten können, ohne daß wir damit erfahren, wie weit wir dabei die Welt der Wirklichkeit und der ihnen zugrunde liegenden „Möglichkeiten" erfassen [160]).

Wie wir sahen, braucht auch hier das, was notwendig ist, noch lange nicht realmöglich zu sein, realwirklich werden zu können.

Bei Notwendigem denkt man immer an Realwirkliches und nicht an ein b l o ß Mögliches. Alles Realwirk-

Anm. 158: Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten. Gerh. VII. S. 190 = Buch. I. S. 16.

Anm. 159: vgl. Buch. II. Einl.

Anm. 160: Dialog . . . a. a. O.

liche muß nun allerdings mindestens möglich gewesen sein, in dem Zustande seiner „Möglichkeit" muß sein Wesen keinen Widerspruch eingeschlossen haben und so notwendig gewesen sein. Nach dem Eintritt sämtlicher Bedingungen seiner Verwirklichung war es auch real notwendig.

Wichtig ist nun das Verhältnis der beiden Sphären der Realität und der Idealität.

28. Unmögl. u. Mögl. usw. innerhalb d. Sphären des Realen und Idealen.

Die logische Unmöglichkeit einer Sache schließt die reale Unwirklichkeit dieser Sache ein, was hinsichtlich des Wesens ein Ungedanke ist, vermag nicht realisiert zu werden. Dagegen braucht etwas, was real unwirklich ist, deshalb noch nicht logisch unmöglich zu sein. In diesem Sinne sind die Leibnizischen „Möglichkeiten" reale Unwirklichkeiten. Sie können also in ihrem Dasein zufällig bleiben, sofern ihnen eben die Bedingungen zur Realisierung fehlen, in ihrem Wesen bleiben sie immer notwendig = widerspruchsfrei. Diese Unwirklichkeiten stehen indifferent zur Realmöglichkeit und der mit der Sphäre der realen Wirklichkeit verbundenen spezifischen Notwendigkeit. Sie müssen nicht realmöglich sein, ja sie können es ohne Hinzutritt eines realisierenden Prinzips gar nicht sein [161]).

Ebenso indifferent stehen sie zur Frage ihrer realen Möglichkeit und Unmöglichkeit, denn diese hängt nicht von ihnen selbst, sondern von dem von außen kommenden Prinzip ebenso ab wie die eben erwähnte Notwendigkeit der realen Sphäre.

Unmöglich ist nur alles einen Widerspruch Involvierende [162]). Was also an Notwendigem (sc. Sosein), doch real Unwirklichem besteht, hat eine Wirklichkeit in einem anderen Reich als diesem. Der Gegensatz von „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" ist kein modaler, sondern ein Gegensatz von logischer und ontologischer Wirklichkeit. Nach Leibnizens Ansicht verschafft der göttliche Verstand den Wahrheiten Wirklichkeit, wenn auch sein Wille keinen Anteil daran hat. Doch muß sich für ihn jede Realität, also auch die logische, auf ein Seiendes gründen. Der intellec-

---

Anm. 161: vgl. N. Hartmann, Über Logische und Ontologische Wirklichkeit, Kantstudien, Bd. XX. S. 10.

Anm. 162: Theodizee, Buch. IV. S. 276.

tus divinus enthält bestimmte „Möglichkeiten" usw., ohne ihn gäbe es nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches [163]).

Die „Möglichkeit" hat somit bei Leibniz eine Wirklichkeitsform und ist keine Beziehung zwischen unwirklichen Gegenständen und ihren zugehörigen Wirklichkeitssphären.

Der Begriff des Wirklichen schließt Unmögliches und Unwirkliches aus. Etwas, dessen Unmöglichkeit ausgeschlossen ist, ist selbst möglich, und das, dessen Unwirklichkeit ausgeschlossen ist, ist selbst notwendig — notwendig auch im Sinne der realen Sphäre genommen. Das Wirkliche muß möglich und notwendig sein.

Die „reinen Möglichkeiten" sind somit Wirklichkeiten, denn es wird von ihnen behauptet, daß sie sowohl möglich wie auch notwendig sind.

29. Möglichkeitsproblem bei Leibniz ein Schichtenproblem d. Wirklichkeit.

Das Möglichkeitsproblem bei Leibniz ist so ein Schichtenproblem der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit schließt „Möglichkeit" und Notwendigkeit ein, wenn also die „reinen Möglichkeiten" die Momente des Möglichen und Notwendigen aufweisen, sind sie selbst irgendwie wirklich.

Alles was wirklich ist, kann auch als möglich gedacht werden, und wenn es wahr ist, daß etwas Aktuelles mit der Zeit ganz bestimmte Folgen nach sich zieht, nach sich ziehen wird, so kann man den Inhalt dieser Folgen auch von dem aussagen, was man nur als möglich begreift. Alle Prädikate der Wirklichkeit werden bereits in der „Möglichkeit" erblickt [164]).

Die Kenntnis der „Möglichkeiten" allein genügt nun aber noch nicht, die reale Wirklichkeit von etwas zu sehen. Dazu gehört noch die Erkenntnis der Notwendigkeit, und die Notwendigkeit gibt es erst mit dem Eintreten des realisierenden Prinzips. Denn die Widerspruchslosigkeit eines Gedankendinges macht dieses schon logisch notwendig, das realisierende Prinzip aber macht in der realen Welt einen Vorgang, ein Geschehen notwendig.

Anm. 163: ebenda. S. 245.

Anm. 164: Leibniz an Arnauld (Juni 1668). Gerh. II. S. 47 ff = Buch. II. S. 201.

Unmöglichkeit und Unwirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, „Möglichkeit" und Wirklichkeit müssen unterschieden werden. Mit der Unmöglichkeit ist die absolute Unwirklichkeit gesetzt. Da das Kriterium für die Unmöglichkeit die Widersprüchlichkeit ist, ist die Unwirklichkeit ebenfalls abhängig davon, ob etwas einen Widerspruch einschließt oder nicht [165]).

Nicht ist aber im Gegensatz zu dieser negativen Beziehung bei der positiven Beziehung mit der „Möglichkeit" die Wirklichkeit gegeben. Zwar muß alles Wirkliche möglich sein, nicht aber ist alles Mögliche wirklich, wenigstens gilt dies für die reale Wirklichkeit. Die „Möglichkeit" als solche hat eine besondere Wirklichkeit, ihr Reich ist der intellectus divinus.

Als „Möglichkeit" steht sie in Beziehung zu Zufälligkeit und Notwendigkeit. Ihrem Wesensbegriff nach ist sie notwendig, ihrer Wirklichkeitsform als idealer Form nach ist sie zufällig; denn sie vermöchte bei Eintritt realer Bedingungen auch realwirklich zu werden. Zufällig ist sie nur in Bezug auf ihre Wirklichkeitsform, und zufällig ist, daß ihr so und so geartetes Wesen als die und die „Möglichkeit" ebenso mit idealem wie mit realem Dasein verknüpft ist oder verknüpft sein kann, ohne daß damit ein Widerspruch entstünde. Alles was Objekt des Verstandes Gottes ist, ist nicht erschaffen und bedarf keines realisierenden Prinzips und nicht der Notwendigkeit der realen Sphäre, dies ist nur der Fall bei den Objekten seiner Willensentscheidungen.

Zufälligkeit als zur realen Welt, der Welt der Willensentscheidungen gehörig, hat somit bei den Objekten des Verstandes keinen Platz [166]).

Unmöglichkeit schließt also reale und ideale Unwirklichkeit ein.

Realunwirklichkeit schließt aber noch nicht Unmöglichkeit — Undenkbarkeit ein.

Ideal Unwirkliches fällt dann mit Undenkbarem zusammen.

Anm. 165: Theodizee. Buch. IV. S. 276.

Anm. 166: Zu Spinozas Ethik (1678). Gerh. I. S. 137 = Buch. I. S. 367.

„Möglichkeit" schließt für sich noch nicht Realwirklichkeit ein, vielmehr bedeutet „Möglichkeit" für Leibniz nur ein ideal Wirkliches und unter Umständen Realisierbares.

Als „Möglichkeit" im Bereich der logischen Wirklichkeit kommt ihr Notwendigkeit zu auf Grund ihres keinen Widerspruch einschließenden Wesensbegriffs. Zufällig ist für sie, ob sie verwirklicht wird oder nicht. Wenn sie realisiert worden ist, schließt sie noch immer ihren notwendigen Wesensbegriff ein, dieser Teil ihrer „Möglichkeit" besteht weiter, nur ihre Realität, ihre Daseinsform ist zufällig.

Innerhalb des realwirklichen Bereichs ist das Einzelne wieder nicht zufällig, da es mit Notwendigkeit — der Notwendigkeit der realen Sphäre — aus der Erfüllung seiner Bedingungskette folgt. Nur die Setzung des Inbegriffs der Bedingungen insgesamt — der Grundkonstellation dieser Welt — ist nicht absolut notwendig, weder im Sinne der absoluten logischen Notwendigkeit, noch im Sinne der mechanischen Notwendigkeit oder der psychologischen Notwendigkeit.

Ihre Notwendigkeit ist die moralische, da die Setzung auf Grund außerlogischer, wertender Prinzipien erfolgt ist. Dieser Notwendigkeit ist die absolute Stringenz, wenn auch nicht jegliche, abzusprechen.

30. Die ‚Möglichkeiten' u. die Idee dieser Welt.

Wir wiederholen also nochmals, was wir oben schon gesagt haben. In dieser wirklichen Welt geschieht nur, was schon in der Idee dieser Welt als bloßer „Möglichkeit" mitsamt seinen Wirkungen und Folgen vorgestellt war [167]).

Und daß gerade diese „Möglichkeiten" realisiert werden, folgt daraus, daß sich diese Abläufe einer obersten Einsicht als beste darstellten. Alles was an „Möglichkeiten" in die Idee dieser Welt eingegangen ist, war eine ideale Ursache, ein Grund, eine Bedingung für die Realisierung dieser Welt, in der alles so, d. h. nach Leibniz, in der alles am besten geregelt war [168]).

Anm. 167: Theodizee, Buch. IV. S. 130.
Anm. 168: ebenda.

Grundlos geschieht nichts, nur ist der Zwangscharakter, mit dem irgend etwas aus dem anderen folgt, mit den verschiedenen Sphären verschieden. Dies drückt auch die Untersuchung der Wirk- und Zweckursachen aus.

Denn diese beschränkten Dinge besitzen nichts, das ihnen mit absoluter Notwendigkeit Existenz verleihen kann. Raum und Zeit zudem, die die Eigenart der realen Seinsschicht beeinflussen, sind einheitlich und gleichförmig und gegen alle so und anders gearteten Gestalten, Bewegungen und Ordnungen gleichgültig [169]).

Daß alles so wirklich wurde, wie es geworden ist, konnte nur eines Zieles wegen geschehen. Der Zweck war die Verwirklichung der besten der möglichen Welten, derjenigen Welt, die die größte Mannigfaltigkeit in sich schließen sollte. Eine Notwendigkeit besteht hier insofern noch, als sich ja unter den „Möglichkeiten" eine mit Notwendigkeit als die beste erweisen muß. So ist es also sinnvoll, von einer moralischen Notwendigkeit zu sprechen.

Die Wissensmöglichkeit steht nun zu dieser Sachmöglichkeit, Sachmöglichkeit erster Ordnung = logische „Möglichkeit" und Sachmöglichkeit zweiter Ordnung = Realmöglichkeit, in einem ganz bestimmten Verhältnis. Die Ideen der Dinge werden in Gott nicht durch Willkür bestimmt. Es gibt also Schranken seines Willens. Und diese sind nicht nur dadurch gesetzt, daß er nichts Unmögliches möglich machen kann, sondern auch d a d u r c h daß er notwendig Wahres nicht unwahr, Geschehenes nicht ungeschehen machen kann.

Der intellectus divinus gehört mit dem Satz vom Widerspruch zusammen.

Und mit dem göttlichen Intellekt haben wir es jetzt zu tun.

31. Der intellectus div. u. die Erkenntnis. Die Arten der Erk.

Für das, was in ihm an Wesenheiten „Möglichkeiten", Wahrheiten enthalten ist, ist nicht eigentlich ein Denken selbst, das Denken Gottes konstitutiv, sondern als intuitiver Verstand hat Gott eine anschauende Erkenntnis, und in seinem Wesen liegt es, nur etwas von transzendentaler Wahrheit und damit die in ihr liegende logische Wahrheit anschaulich zu denken. So verbindet der intellectus

Anm. 169: ebenda, S. 100.

divinus Denken und Sein. Vollkommene intuitive Erkenntnis gibt es nur für den Verstand Gottes. Sie ist immer apriorisch und braucht nicht wie die menschliche symbolische Erkenntnis vom Gegebenen zum nicht Gegebenen fortzuschreiten. Gemäß dem Grundsatz, daß Gott die höchste der Monaden ist, ist auch die Erkenntnis zwischen Mensch und Gott nicht radikal verschieden, sondern nur geschieden. Alle Vorstellungen im Verstand Gottes und des Menschen sind somit nicht der Art nach, sondern dem Grade nach verschieden.

Diese Vorstellungen sind:

klar — dunkel
distinkt — verworren
adäquat — inadäquat
intuitiv — symbolisch

Dies Schema zeigt gleichzeitig eine Vervollkommnung des Wissens bis hinauf zur höchsten Monade. Nur Gottes Erkenntnis ist intuitiv und adäquat [170]). Er sieht alle in eine auch sehr zusammengesetzte Vorstellung eingehenden Merkmale zugleich. Die primitiven Vorstellungen, die unauflösbar sind und nur in sich selbst erkannt werden können, ebenfalls keine Vielheit von Elementen aufweisen, sind überhaupt nur intuitiv erkennbar. Die menschliche Erkenntnismöglichkeit besteht in der symbolichen Erkenntnis. Sie schreitet von der Kenntnis des Gegebenen zu der des nicht Gegebenen fort, und zwar unter Beachtung der Gesetze des realen Daseinsbereichs. Für sie ist nicht wie für die intelligible intuitive Anschauung Denken und Sein eins.

Das Bestehen eines Reichs von Ideen und eines Reichs realer Dinge ist für diese Erkenntnis Voraussetzung. Mit Hilfe der „eingeborenen Ideen" wird eine Erkenntnis innerhalb dieser Welt getätigt.

Eine Erkenntnis ist symbolisch, wenn wir das Zugleich der Merkmale nicht überschauen können, obwohl uns trotzdem ihr Sinn ungenau gegenwärtig ist, da wir uns der Bedeutungen der gebrauchten Zeichen und Worte entsinnen können, ihre Erklärung aber zur Zeit nicht für

---

Anm. 170: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen (1684). Gerh. IV. S. 422 = Buch. I. S. 22.

nötig halten. Diese Erkentnis nennt Leibniz auch blinde Erkenntnis.

Es kommt hierbei nur darauf an, daß die Erklärung für die verwendeten Zeichen, die wir der Kürze halber unterlassen, wenn nötig überhaupt gegeben werden könnte. Wenn aber jeder Bestandteil in deutlich unterschiedener Weise erkannt wird, dann ist der Begriff selbst deutlich und die Erkenntnis adäquat. Inadäquat ist sie nur dann, wenn die einzelnen Elemente zwar klar, aber in verworrener Weise, d. h. nicht einzeln aufzählbarer Weise erkannt werden. Diese Vorstellung ist zwar deutlich, aber inadäquat.

Die Deutlichkeit hängt ab von der Untersuchung über Merkmale, die ausreichen, um eine Sache von ähnlichen zu unterscheiden. Es sollen die Vorstellungen sein, die mehreren Sinnen gemeinsam zugänglich sind.

Die Verworrenheit der Vorstellungen nun beruht auf dem Zeugnis der Sinne, das uns nicht einzeln angebbare Merkmale zukommen läßt.

Die Klarheit eines Vorstellungskomplexes insgesamt erfordert nur, daß eine einmal vorgestellte Sache wiedererkennbar ist — wird dies Kriterium nicht erfüllt, dann ist die Vorstellung dunkel.

Die Vorstellungsmöglichkeiten sind nun für Leibniz an die Vermögen von bestimmt gearteten Intelligenzen gebunden, die einen Stufenbau bilden und dementsprechend auch einen Superlativ haben, dessen Erkenntnismöglichkeit eben die intuitive ist [171]). Jede Monade — denn um diese handelt es sich ja — bildet im Verein mit einem ihr eigentümlichen Körper eine lebende Substanz; so gibt es viele Monaden, die vermöge ihrer Organe Perzeptionen und Apperzeptionen haben. Auf dem Grunde der petites perceptions erhebt sich bei den höheren Intelligenzen das Selbstbewußtsein, eine „Möglichkeit" der reflexiven Erkenntnis des inneren Zustands.

Die Vermögen auf Seiten der Intelligenzen sind somit e i n Erfordernis für den Grad der Erkenntnis, das zweite besteht in den zu erkennenden Zusammenhängen selbst. Denn die Möglichkeit geht in dem Vermögen, der Anlage,

---

Anm. 171: ebenda.

der τέχνη, nicht auf. Das Vorstellenkönnen geht im Intelligenzsein nicht auf. Ebenso wesentlich gehört dazu das, worauf sich dies Vermögen richtet. Ist hinsichtlich Gottes der intellectus divinus Erkennen und Sein, so trifft dies doch nicht für die übrigen Intelligenzen zu.

Zu dem inneren Erfordernis des Vorstellenkönnens auf Grund der eingeborenen Prinzipien gehört also auch ein äußeres des Materials. Von diesem aus besteht immer die Bezielbarkeit durch Vorstellungen. Die volle Vorstellbarkeit einer Sache hängt aber von dem Dasein einer Intelligenz ab, der alle Ideen „eingeboren" sind, mit diesen ist eine volle Einstellung auf die „Sache" möglich.

Ein solches Seiendes ist nur der intellectus divinus. So steht der Denkbarkeit von Leibnizens notwendigen und zufälligen Wahrheiten von deren Seite nichts entgegen, sie können wohl gedacht werden, aber nur, sofern sich eine entsprechende kraftbegabte Intelligenz darauf richtet.

Und das ist wegen der metaphysischen Begrenztheit nur gradweise der Fall. Diese Art von Erkenntnismöglichkeit gehört natürlich in die Realmöglichkeit, denn wir treffen sie nur im Reich des Realen. Das Erkenntnisvermögen ist nicht volle Erkenntnismöglichkeit, sondern nur eine Teilbedingung, die für das Zustandekommen allerdings unerläßlich ist.

Bei allen Intelligenzen mit ihrer relativen Freiheit von Leidenschaften ist den deutlichen Gedanken zusammen mit der Aufmerksamkeit der Wille zum sittlich Guten und zum Glück zugeordnet, während den verworrenen Gedanken die Leidenschaften und die Richtung auf das Angenehme und die Lust zugehörig sein sollen.

Der jeweilige Grad an Freiheit von Leidenschaften modifiziert die Richtung der Vorstellungen.

III. Der Ort des Möglichen.

Das bloß „Mögliche" gehört bei Leibniz nicht mit zu dieser Welt, es wird vielmehr zur Erklärung der Weltschöpfung vorausgesetzt. Nicht die Vorgänge innerhalb dieser Welt sollen gedeutet werden, sondern ihr Ursprung insgesamt. Dieser Ursprung geht mit einer theologischen Fassung zurück auf die Schaffung einer Welt aus dem Nichts. Nach Leibniz erfolgt sie nach dem Muster reiner „Möglichkeiten". Alles bloß „Mögliche" ist somit losgelöst von dem dieser Welt angehörigen Seienden und seinen Bedingungen. Insofern aber das Sein des „Möglichen" der „Möglichkeiten", abhängig ist von Sein des göttlichen Intellekts, ist die Leibnizische Möglichkeitslehre ontologisch-theologisch bedingt. Immerhin läßt sich hier genauer die Zweiseitigkeit des Möglichkeitsbegriffs und seines Ortes feststellen.

Innerhalb dieser Welt gilt ein anderer Möglichkeitsbegriff als vor der Erschaffung dieser Welt.

In ihr kommt es darauf an, daß bestimmte Dinge, Gegenstände da sind und daß bestimmte Reihen von Bedingungen zur Ermöglichung einer Sache erfüllt werden.

Um nun zu erfahren, wie es zu diesen Dingen gekommen ist, die wie wir oben sahen ihren Seinsursprung in einem Willensakt Gottes gemäß seiner intellektuellen Einsicht in die reinen „Möglichkeiten" haben, setzt Leibniz offensichtlich voraus, daß wir eine Einsicht in das Wesen Gottes und ein Wissen vom Willen Gottes in einigermaßen äquivalenter Form haben.

Eine Untersuchung über die Wirklichkeitsform der „Möglichkeiten" bei Leibniz setzt voraus, daß wir eine Kenntnis von Gott und seinem Intellekt haben [171]).

Anm. 171: Possibility IV. Possibility and Context, S. 87: This speculative hypothesis . . . presupposes cognitive intimacy with God and his ways. Great indeed must be our knowledge of God to reconstruct his primeval state of mind in the presence of a galaxy of pos-

1. Wirkliche Welt und ‚mögliche Welten'.

Denn da die wirklichen Gegenstände dieser Welt ausgesuchte mögliche Gegenstände, ausgesuchte „Möglichkeiten" sind, besteht wenigstens für diese Welt eine Priorität des „Möglichen" vor dem Wirklichen. Der Ort dieses „Möglichen" ist der intellectus divinus. Leibniz nimmt an, wir hätten von ihm eine Kenntnis.

Erster Grundsatz ist: Es gibt nichts Seiendes in dieser Welt, das nicht auf bloß „Möglichem" beruhte. Alles was ist, ist in „reinen Möglichkeiten" vorgebildet — auch die Harmonie der einzelnen Teile untereinander [172]).

Die „reinen Möglichkeiten" enthalten damit nicht nur die Darstellungen des nur „Möglichen", sondern auch die des Geschehenden.

Zweiter Grundsatz ist: Die wirkliche Welt resultiert aus einer Wahl, die Gott unter den möglichen Welten hielt, die wiederum der Einsicht seines Intellekts vollkommen gegenwärtig waren. Die Welt war somit nur so lange möglich, bis Gott sie zur Verwirklichung auswählte, sie war in seinem Verstande.

Leibniz sagt nun, daß jede Idee des „Möglichen" notwendig zugleich die Idee der Existenz eines Wesens in sich schließt, das diese „Möglichkeit" zu realisieren vermag. Aber die Idee der „Möglichkeit" benötigt zu ihrem Sosein als die und die „Möglichkeit nicht die Existenz eines sie realisierenden Wesens. Nur für ihr Sosein muß eine letzte Wirklichkeit oder Wirklichkeitsform angegeben werden, für ihr Möglichsein in Bezug auf das Real-werdenkönnen genügt es, daß ein Wesen, das diese Sache hervorbringen könnte, möglich ist. Für das Wirklichsein bedarf es also noch des Vorhandenseins der realen Bedingungen. Innerhalb dieser Welt genügt der Erweis der „Möglichkeit" der wirkenden Ursache überhaupt. Für das Ganze dieser Welt jedoch muß die höchste wirkende Ursache als existierend angenommen werden, sonst kämen wir nie

---

sible worlds. If we disclaim knowledge of God, after the manner of Kant, we render worthless the assertion that the actual world resulted from a deliberate choice among mere possibles. For another thing, the hypothesis presupposes that the actual world is a single entity about which we can make valid Judgments.

Anm. 172: Theodizee. Buch. IV. S. 408.

von der „Möglichkeit" zur Wirklichkeit, von der „möglichen" Welt zur wirklichen Welt [173]). Für die „reinen Möglichkeiten", für die Wesenheiten liegt der Ursprung ihres Soseins, der Ursprung dessen, was als „real", als ihr Sinn in ihnen enthalten ist, in Gott. Der Verstand Gottes ist die Region der Ideen oder der von ihnen abhängigen ewigen Wahrheiten. Ohne den Verstand Gottes gäbe es in den „Möglichkeiten" nichts Reales, und es wäre somit nicht nur nichts „Mögliches", sondern auch nicht Existierendes vorhanden [174]). **2. Das notwendige Wesen.**

Denn alles Existierende muß möglich sein.

Wenn in den „Möglichkeiten" somit ein Sinnbestand vorhanden sein soll, muß er auf der Existenz des notwendigen Wesens beruhen. Das innere „Sein" der „Möglichkeiten" wäre aufgehoben, wenn sie nicht auf ein letztes Seiendes zurückgeführt würden [175]).

Gott ist wirklich.

Für die Konstituierung der „Möglichkeiten" in ihrem Sosein kommt sein Verstand in Frage, für die Verwirklichung der „reinen Möglichkeiten" ist sein Wille mit den zugehörigen Willensakten zuständig.

Das Reich des Möglichen liegt vor dem des Willens. Aber da dies Reich des „Möglichen" für Leibniz ebenfalls ein Seiendes ist, dessen „Möglichkeiten" die Vorbilder für die Wirklichkeit des realen Seins sind, kommt für die Verwirklichung — wenn sie wirklich eine Veränderung sein soll — nur die Überführung der Seinsform der „Möglichkeiten" in eine andere in Frage, der Inhalt des zu Verwirklichenden darf nicht verändert werden, weil durch seinen Wert die Verwirklichung gerade dieser „Möglichkeit" bestimmt worden ist. Zudem kann an dem Sosein nichts geändert werden, weil dies nicht dem Reich des Willens — und damit dem der Veränderungen — unterliegt.

Die Wirklichkeit eines die „Möglichkeiten" realisierenden Prinzips ist irrelevant für diese, aber die Wirklichkeit eines ihre Wesenheit konstituierenden Wesens muß vorausgesetzt werden [176]).

Anm. 173: Gerh. III, S. 542.
Anm. 174: Monadologie 42 ff s. o.
Anm. 175: Zu Spinozas Ethik 7. s. o.
Anm. 176: Monadologie 42 ff s. o.

Der Intellekt Gottes ist in einer Form wirklich, die die „Möglichkeiten" mit umfaßt.

Wir sehen hier wieder, wie Leibniz das Prinzip, daß das Wirkliche der realen Welt auf ein bloß Mögliches zurückzuführen ist, eben nur zur Erklärung dieser realen Welt aufgestellt wissen will, nicht aber daß alles Wirkliche auf ein bloß Mögliches zurückgehen soll, daß also die „Möglichkeiten" auch auf bloße „Möglichkeiten" usw. verwiesen werden sollen.

Die Konsequenz, daß dann der wirkliche Gott aus einer Vielzahl möglicher Götter ausgewählt sein müßte, zieht er nicht [177]).

3. ‚mögliche Welten' als Komplexe v. ‚Möglichk.'

Wie die „Möglichkeiten" so bestehen auch die möglichen Welten als die Komplexe von „Möglichkeiten" im Verstande Gottes, in ihm haben sie ihr Sosein und ihren Bestand [178]).

Jede Realmöglichkeit liegt ihnen fern, da das Reich des Verstandes ja scharf von dem des Willens, des realisierenden Prinzips getrennt ist. Für das Sosein der „Möglichkeiten" hat das principium convenientiae nichts zu besagen. Das Fehlen dieses Prinzips zeigt, daß es sich bei den „reinen Möglichkeiten" noch nicht um die Sphäre des realen Seins handeln kann.

Die „Möglichkeit" liegt nicht in der Erfüllung äußerer Bedingungsreihen, sondern in der Erfüllung der inneren Widerspruchslosigkeit. Da die innere Widerspruchslosigkeit sich nur im prägnanten Sinne bei Begriffen finden läßt, kennzeichnet sich diese ganze Sphäre als die des Gedachten, der insgesamt reales Dasein fehlt.

In der Deutung des Gegensatzes von „Möglichkeit" und Wirklichkeit als eines Sphärengegensatzes von idealem Sein zeigte sich schon oben ein platonisches Element in Leibnizens System.

Wenn also Leibniz in der realen Welt noch etwas Möglichen vorfindet, dann weist er es eben dieser Deutung wegen ohne weiteres dem Bereich des idealen Seins zu. Was dies konstituiert, soll demnach auch die in der realen

---

Anm. 177: Possibility IV. a. a. O.
Anm. 178: Theodizee. Buch. IV. S. 249.

Wirklichkeit vorfindbaren „Möglichkeiten" konstituieren: allein die innere Widerspruchslosigkeit. Jede Realmöglichkeit soll also allein auf diese Widerspruchslosigkeit zurückgehen. Bei dieser Art der Betrachtung kommt Leibniz nicht zu einer klaren Scheidung von Realmöglichkeit und logischer „Möglichkeit".

Das, was die „Möglichkeiten" als „Möglichkeiten" bezeichnen läßt, ist dies, daß Gott die Macht hat, seinen Willen so zu betätigen, daß die bestehenden „Möglichkeiten" aus ihrer Wirklichkeitsform des Bestehens herausgenommen werden und in die Realität dieser Welt übergeführt werden können, womit sie im eigentlichen Sinne erst „wirklich" werden. Insofern gilt die Priorität einer „Möglichkeit" vor einem Realwirklichen.

Wahrhaft ist aber nur die Wirklichkeit dieser Welt auf die Wirklichkeit einer anderen Art zurückgeführt. Wir fassen zusammen: Das Reich des idealen Seins ist das der Ideen, Wesenheiten, ewigen Wahrheiten und „reinen Möglichkeiten"; es knüpft seinen Bestand an die Wirklichkeit des göttlichen Verstandes [179]). Der Ort des idealen Seins „ist" der intellectus divinus [180]).

4. Das geistige Sein.

Alles was er umfaßt, trägt das Merkmal des geistigen Seins, es ist nicht Abbild eines realen Existierenden, vielmehr Vorbild und insgesamt von notwendiger Geltung für alles Reale [181]).

Die Eigenschaften der realen Wesen sind also vorher die Prädikate der „Möglichkeiten". Für das Zustandekommen der Realmöglichkeit unterscheidet Leibniz selbst diese „Möglichkeit" und die äußere Bedingung. Jeder einzelne Zustand eines Realwirklichen enthält in sich das Vermögen, eine ganze Anzahl von Folgezuständen aus sich zu entlassen. Damit ist die Gesamtheit der Folgezustände in ihm schon im Keime enthalten [182]).

Anm. 179: Theodizee, Buch. IV. S. 245.

Anm. 180: Fünftes Schreiben an Clarke. 80. Buch. I. S. 197.

Anm. 181: Kritik der philos. Prinzipien des Malebranche, Gerh. VI. S. 579 ff = Buch. I. S. 351.

Anm. 182: Bemerkungen zu den Kartesischen Prinzipien, Gerh. IV. S. 354 ff = Buch. I. S. 295.

Die Bedingungen sind nun nicht allein passiv vorhandene Dispositionen zur Richtunggebung für den Einfluß einer äußeren Einwirkung als vielmehr aktive kraftbegabte Einzelzustände.

5. ‚Potenz'. Diese Kraft äußert sich bei Leibniz auch darin, daß den Menschen z. B. nicht mehr oder weniger fertige Begriffe zur Ermöglichung der Erkenntnis eingeboren sind, sondern daß diese nur keimhaft, potentiell in uns vorhanden sind. Nach ihm gibt es also eingeborene Ideen nur insofern, als dem Geist die Fähigkeit angeboren ist, gewisse Begriffe unabhängig von der Erfahrung zu bilden. Damit wird ein Teil der Aktivität gerettet.

Daß aber die „Potenz" nicht allein ausreicht, um die Realmöglichkeit zu konstituiren, gibt Leibniz zu, indem er nämlich sagt, daß auf Grund dieses Vermögens die Handlung erfolgen muß, wenn sie durch nichts gehindert wird[183]).

Es hängt also die Realmöglichkeit nicht allein vom aktiven Vermögen ab, sondern auch vom Hinzutritt oder Wegfall äußerer Zustände, Bedingungen und Widerstände. Diese Welt ist eine bedingte Welt, wie sie selbst so hängen auch ihre einzelnen Ereignisketten von Bedingungen ab. Die Vermögen wie die Bedingungen sind real. Bei ihrem Beisammensein läßt sich nur eine „Möglichkeit" verwirklichen. Die Vielheit von „Möglichkeiten" erweist sich hier jedenfalls nicht als eine Vielheit von Realmöglichkeiten. Sie ist und bleibt nur eine Vielheit von logischen „Möglichkeiten".

Daß wir überhaupt in der Realwelt noch eine Vielheit von „Möglichkeiten" annehmen, beruht darauf, daß wir nur eine beschränkte Einsicht in die bestimmenden Gründe und die wirkenden Ursachen haben. Hätten wir vollkomene Einsicht in das Beste und genügenden Überblick über das Reich der wirkenden Ursachen, dann wären auch uns die zukünftigen realen Ereignisse klar, und wir brauchten nicht noch eine Vielheit von „Möglichkeiten" anzunehmen. Diese würde doch nur im logischen Sinne bestehen, eine Vielheit von „Realmöglichkeiten" anzunehmen wäre ausgeschlossen.

Anm. 183: Theodizee. Buch. IV. S. 152.

6. Realmöglichkeit und disjunktive Doppelmöglichkeit.

Sobald es sich um eine disjunktive Doppelmöglichkeit handelt, geht es nicht mehr um die „Realmöglichkeit". Diese weist keine Unbestimmtheit und Unentschiedenheit auf. Auf Grund des „Spaltungsgesetzes der Realmöglichkeit" [184]) geht im Realverhältnis die „Möglichkeit" von A niemals mit der von non-A zusammen, sondern die eine schließt die andere aus.

Das Merkmal der Vereinbarkeit, Verträglichkeit und Verknüpfbarkeit der einzelnen Bestandteile ist ein Merkmal des Kompossiblen. Die einzelnen realen Bedingungen verknüpfen die Geschehnisse der realen Welt„ sie setzen dabei Dispositionen der die Veränderungen erfahrenden Subjekte voraus. Damit bewegen wir uns in einer wirklich gewordenen Welt. Wie steht es nun mit der Wirklichkeitswerdung dieser Welt als ganzer?

Die „Möglichkeiten" des idealen Seins und die Realmöglichkeiten" wiesen verschiedene Erfordernisse auf — sie befinden sich aber je in ihrer einen und bleibenden Seinsschicht. Mit dem Begriff der besten der möglichen Welten steht es nicht so.

7. ‚reine Mögl.', die beste der ‚möglichen Welten', Realmögl. u. Gottes Intellekt.

Die beste der möglichen Welten nimmt eine Mittelstellung zwischen den „reinen Möglichkeiten" und den „Realmöglichkeiten" ein.

Mit diesen hat sie gemeinsam, daß sie in ihrem Dasein bedingt wird, d. h. daß zu ihrer Verwirklichung eine reale Bedingung erforderlich ist. Sie unterscheidet sich von ihr, indem keine R e i h e von Bedingungen für ihre Verwirklichung benötigt wird, sondern nur eine einzige — der Schöpfungsakt Gottes.

Mit den logischen „Möglichkeiten" hat sie die Herkunft aus dem Bestand der Unendlichkeit möglicher Welten gemein, während sie das Charakteristikum der besten als außerlogisch von ihm unterscheidet.

Die beste der möglichen Welten bedarf nur einer Bedingung, d. h. ihre „Möglichkeit" ist von der der beiden Seinsbereiche des Idealen und des Realen verschieden. Sie ist eine kontingente Welt, sofern Kontingenz das Nicht-

---

Anm. 184: N. Hartmann, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, Berlin 1937, S. 16.

notwendigsein aber doch irgendwie Bestimmtsein bezeichnet. Die Schaffung der Welt ist weder logisch notwendig, noch ist sie rein zufällig. Sie beruht auf Bestimmungsgründen und ist damit zulässig.

Voraussetzung ist die Wahl eines Realisierenden auf Grund eines außerlogischen Prinzips.

Zulässig-sein bedeutet nur, der Sphäre des Realen und seinen Gesetzen angemessen sein ebenso wie dem Prinzip des Besten entsprechen. Da die Sphäre des Realen die der Einzeldinge ist, die nur in zeitlicher und räumlicher Ordnung und Folge erscheinen können, ist das Reale nur real in der aufeinanderfolgenden Entfaltung der verschiedenen Bestimmungen, die es mit allen Teilen des Alls verknüpfen und ihm so in Raum und Zeit seine eigene Stelle anweisen. Denn der Raum ist die Ordnung des Koexistierenden und die Zeit die des Nacheinander. Alle Gegenstände stehen innerhalb dieser Ordnungen in durchgängiger Verknüpfung [185]).

Innerhalb der realen Wirklichkeit ist es falsch, ein Ereignis realmöglich zu nennen, gleich, was man dazu tut, es wird erst dann realmöglich, wenn man das tut, w a s d a z u f ü h r t. Es genügt also nicht die pure Denkbarkeit, sondern es sind alle dies Ereignis bedingenden Ursachen erforderlich [186]).

Die Notwendigkeit, mit der sich hier das Ereignis ergibt, ist durch äußere Umstände bedingt, sie hält nur an, solange die betreffenden Umstände andauern. Außerhalb der realen Wirklichkeit sind nicht alle widerspruchsfreien „reinen Möglichkeiten" per se kontingent, die Widerspruchslosigkeit selbst sagt noch nichts darüber aus, ob sie selbst für die reale Sphäre zulässig sind, d. h. ob sie in den charakteristischen Zusammenhang der Welt hineinpassen. Die Entscheidung über dies Hineinpassen ist von der Art des Universums abhängig [187]).

Das was das Kontingente kontingent macht ist die Erfüllung zweier Voraussetzungen: Einmal muß es sich er-

---

Anm. 185: Metaph. Anfangsgründe der Math.; Math. VII. S. 17 = Buch. I. S. 53.

Anm. 186: Theodizee, Vorrede.

Anm. 187: Metaphysische Abhandlung. Gerh. IV. S. 427—463 = Buch. II. S. 150.

weisen, daß das zu ihm Gehörende mit den Gesetzen der realen Welt in Einklang zu bringen ist, zum zweiten, daß sich dieser Komplex von „Möglichkeiten", der sich zu dem Begriff einer „möglichen Welt" zusammenfaßt, nach dem Prinzip des Besten tatsächlich als der beste ergibt.

Das, was an dem Kontingenten kontingent ist, ist die Überführbarkeit in das reale Sein.

Logisch möglich ist schon das nur Widerspruchsfreie, zur Kontingenz fehlt ihm die Übereinstimmung mit der „Natur der Dinge", ebenso das Ausgewähltsein aus einer Menge von an sich gleich möglichen Komplexen. Realmöglich endlich ist das, zu dem im Augenblick die nötigen Bedingungen vorliegen. Wenn diese Bedingungen im Augenblick nicht vorliegen, das Prädikat des Besten sich aber von ihm aussagen läßt, die Wirklichkeit durch die Eigenart der tatsächlichen existierenden Sphäre nicht ausgeschlossen ist, dann ist das Betreffende kontingent.

Für das, was in dieser Welt zulässig ist, liegt kein empfängliches Substrat vor, es wird vielmehr aus dem Nichts geschaffen. Schon dadurch unterscheidet es sich auf das Deutlichste vom Realmöglichen, da ja für dies realwirkliche Bedingungsketten innerhalb dieser Welt erforderlich sind. Das Zulässige dieser Welt ist aber auch nicht bloß zufällig. Alles was zulässig ist, bezeichnet mit seinem Wesen etwas für die Wirklichkeit dieser Welt Unentbehrliches, obwohl es selbst seiner Seinsform nach in das Reich der „reinen Möglichkeiten" gehört.

8. Das Zulässige. Die Verwirklichung d. zulässigen Welt und d. präst. Harmonie.

Die Verwirklichung der zulässigen möglichen Welt erfolgt nicht durch einen Prozeß, sondern mit einem Schlage, womit die gesamte Anfangskonstellation der Welt aus Nichts wirklich gemacht wird. Diese Art der Verwirklichung unterscheidet sich von der innerhalb der realen Sphäre gegebenen dadurch, daß hier ein wirklicher Zustand aus einem anderen fortgebildet wird. Die zulässige Welt braucht nur so verwirklicht zu werden, wie sie ihrem Wesen nach unter Einschluß des Genügetuns aller Struktureigentümlichkeiten der realen Sphäre schon ist.

Das Möglichsein der in den Begriff der besten der möglichen Welten eingeschlossenen „Möglichkeiten" ist nur ein Möglichsein für den Willen Gottes.

Alle nicht in die Realität übergeführten „Möglichkeiten" bleiben als „reine Möglichkeiten" bestehen, sind aber natürlich weder realmöglich noch kontingent. Diese „Möglichkeiten" bleiben für uns durch Gedanken bezielbar.

Ebenso ist für uns die zulässige Realisierbarkeit einzelner „Möglichkeiten" einsehbar, nicht aber ist die zulässige Verwirklichung dieser Welt als ganzer einsichtig. Wir schließen nur nachträglich, daß diese Welt als Verwirklichte die beste sein muß. Die Frage, wie diese Welt in ihrer Eigenart so möglich sei, ist von uns nicht beantwortbar.

Durch das realisierende Prinzip wird die Wirklichkeit des Universums gesetzt. Die wahre Wirklichkeit wird aber durch die Monaden gebildet. Durch die vorbestimmte Harmonie stehen sie als seelische Einheiten mit zugeordnetem Körperlichem in Zusammenhang. Sie enthalten in sich die vollständigen Bestimmungen der Einzelsubjekte. Alle künftigen Bestimmungen und Schicksale sind darin bereits angelegt und vorgebildet. Wie unter den verschiedenen individuellen Einzelsubjekten so herrschte auch unter den ihnen vorausgehenden vollständigen Begriffen, den „Möglichkeiten", diese Harmonie. Durch sie wird auch die Stelle der einzelnen Subjekte im Weltganzen angegeben. Wegen dieser Einordnung in ein Ganzes „kann bei der Auswahl des Möglichen nicht eine Entscheidung über mögliche Lebensschicksale in Betracht kommen, die den Einzelseelen frei stände, sondern es muß sich um eine Entscheidung über mögliche Welten handeln, die von der Gottheit selbst getroffen wird[188]).

Das sind also Entscheidungen über Welten, die von individuellen möglichen „Naturen" gebildet werden — von diesen Naturen hängen zugleich ganze Reihen von Geschehnissen ab.

Der intellectus divinus zeigt nun in sich eine Gliederung, denn der Wettstreit der „Möglichkeiten" innerhalb des Reichs des geistigen Seins vollzieht sich nur zwischen den individuellen Begriffen. Die ewigen Wahrheiten sind

---

Anm. 188: Faust, I, S. 52.

wegen ihrer Notwendigkeit und eindeutigen Bestimmtheit, wie wir oben sahen, davon ausgeschlossen [189]).

9. Bloß Mögliches u. Zulässiges.

Die Gesetze der ewigen Wahrheiten waren hinsichtlich ihres Wesens notwendig und wegen ihrer Allgemeingültigkeit hinsichtlich ihrer Seinsform notwendig ideal. Die „bloßen Möglichkeiten" als vollständige individuelle Begriffe hatten ein notwendiges widerspruchsfreies Wesen, trotzdem erwiesen sie sich insofern als zufällig, als ihre Seinsform weder notwendig die des realen noch die des idealen Seins sein mußte.

Damit, daß die bloßen „Möglichkeiten" es zuließen, in die Wirklichkeitsform des realen Seins übergeführt zu werden, wird wiederholt, daß — unter der Erfüllung gewisser Voraussetzungen — bloß Mögliches evtl. Zulässiges wird und dann eine Mittelstellung zwischen den „Möglichkeiten" und den Dingen der realen Wirklichkeit einnimmt.

Der Unterschied zwischen dem logisch Möglichen und dem Zulässigen sei jetzt noch einmal untersucht.

Über die Realmöglichkeit sagt Leibniz, daß sie wie bei den Megarikern dadurch charakterisiert sei, daß sie das bezeichne, was war, ist oder sein wird [190]).

Jedenfalls muß es im Laufe der Entwicklung dieser Welt wirklich werden. In dieser Welt ist kompossibel nur das, was wirklich war, ist oder sein wird, da ja bei der Entscheidung über die Verwirklichung dieser Welt als sie noch nur zulässig war, a l l e s in ihr zur Verwirklichung bestimmt war, was in ihr den Charakter der Kompossibilität erhalten konnte. Mit der Realisation der Anfangskonstellation einer zulässigen Welt wurden auch die kompossiblen Folgen, die ja schon den Begriff konstituieren halfen, mit realmöglich.

Rein möglich oder absolut möglich ist somit in dieser Welt nichts, denn mit der Verwirklichung dieser Welt aus einer zulässigen Welt ist eine Grundkonstellation mit ganz bestimmten Bedingungen gegeben. Diese ermöglichen nur Bestimmtes. Die Folgeweise eines Vorgangs dieser Welt

---

Anm. 189: Leibniz an Arnauld. (Juni 1686) Gerh. II. S. 47 = Buch. II. S. 193.

Anm. 190: Leibniz an Bourguet (Dez. 1714). Gerh. III. S. 572 = Buch. II. S. 478.

ist die der Nur-Eindeutigkeit, denn beim Beisammensein aller Bedingungen seiner „Möglichkeit" kann er selbst nicht mehr ausbleiben.

Wird etwas nicht wirklich, war es nicht wirklich und wird es nicht wirklich werden, so zeigt sich damit, daß nicht nur reale Bedingungen zu seiner Realisation gefehlt haben, sondern auch daß es gar nicht zu dem Begriff dieser möglichen Welt gehört hat. Da die Bedingungen einer Sache eine Verknüpfung mit den voraufgehenden und den nachfolgenden Zuständen herstellen, ergibt sich beim Fehlen einer dieser Bedingungen von selbst, daß eine Unverknüpfbarkeit mit den Dingen dieser zeitlichen realisierten Welt besteht, und diese kommt nicht von ungefähr, sondern lag schon in dem Begriff der zulässigen möglichen Welt beschlossen. Für die Realmöglichkeit erweist sich also wiederum die Verknüpfbarkeit mit dem gesamten übrigen Universum und seinen Gegenständen in Raum und Zeit als erforderlich [191]).

Fehlt diese, dann haben wir es nur noch mit der logischen „Möglichkeit" zu tun.

10. Existierende ‚Möglichkeiten'.

Das wirklich vorhandene Universum bezeichnet Leibniz als die Summe der existierenden „Möglichkeiten" zum Unterschied von den unendlichen verschiedenen denkbaren Kombinationen von „Möglichkeiten", von denen eine besser als die andere ist und von denen jede ein gewisses Maß von Mannigfaltigkeit hinsichtlich der darin möglichen d. h. verwirklichbaren Erscheinungen enthält.

Diese Kombinationen kennzeichnen so also verschiedene mögliche Universa. Jedes Ganze miteinander verträglicher Elemente macht ein solches aus [192]).

„Existierende" Möglichkeiten sind nur solche, deren Bedingungen tatsächlich vorliegen, um in einem Werdensprozeß das Gemeinte der „Möglichkeiten" zu verwirklichen.

Während beim Realmöglichen auf Grund der wirklich vorhandenen realisierenden Bedingungen nur ein Vorgang zulässig ist, nicht aber auch dessen Gegenteil, so gibt es im logischen Verhältnis ein sowohl- als- auch Möglichsein.

Anm. 191: ebenda.
Anm. 192: a. a. O.

In dieser realen Welt haben alle Ereignisse eindeutige Bestimmtheit, ihre Nureindeutigkeit läßt auf ein a nur b folgen. Die logischen „Möglichkeiten" lassen a und non-a zusammen möglich sein.

Die einzelnen Tatsachen in der wirklichen Welt existieren unter der Voraussetzung des Vorhandenseins ihrer einzelnen Bedingungen notwendig und folgen auseinander selbst mit Notwendigkeit [193]).

11. Mögliche, zulässige, wirkliche Welt und Zufälligkeit.

Die zulässige Welt insgesamt bedarf dieser einzelnen Bedingungen nicht. Mit der Erfüllung der einzigen Bedingung wird sie wirklich. Das Realmögliche wird mit der Erfüllung der letzten Bedingung wirklich, und das logisch Mögliche bedarf zu seinem Bestehen überhaupt keiner realen Bedingungen, ihm fehlen jegliche Realfaktoren.

Dem logischen Folgen eines Gedankens aus dem anderen und dem Folgen eines realen Vorgangs aus dem anderen eignet keine Zufälligkeit, nur der Verwirklichung dieser Welt als ganzer haftet als der Verwirklichung einer zulässigen Welt der Charakter der Zufälligkeit an.

Innerhalb der beiden Seinsschichten gibt es Notwendigkeit, nur fehlt diese bei dem Übergang eines Gegebenen aus der einen in die andere.

Insofern ist alles, was real ist, mehr oder weniger zufällig. Logisch möglich ist auch anderes als das, was wirklich ist.

Die Kombination von „reinen Möglichkeiten" zu Weltsystemen erfolgt auf Gund der inneren Widerspruchslosigkeit der in dies System eingegangenen Begriffe. Das eine Erfordernis der Zulässigkeit erfüllen sie u. U. auch, nicht aber dies, daß sie sich in der Menge der Systeme als die der wirklichen Welt dem Werte nach gleichstehenden zeigen konnten. Der Verwirklichung an sich hätte nichts im Wege gestanden.

Daß nur diese Welt verwirklicht werden konnte, erfolgte auf Grund außerlogischer Motive dem Wertcharakter des zugrunde liegenden Systems entsprechend.

Anm. 193: Über die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 178 ff = Buch. II. S. 497.

12. ‚Diese Welt' und die ‚reinen Möglichkeiten'.

Innerhalb dieser Welt nun sind alle die übrigen „reinen Möglichkeiten", die vor der Kombination zu einzelnen Weltsystemen und der Verwirklichung eines dieser Systeme bestanden, nicht mehr zulässig, denn dann müßte dies ausgewählte System schon in seiner Anfangskonstellation geändert werden. Damit würde es aber schon dort eine ganz andere mögliche Welt ergeben. Nur an der possibilitas der anderen gedachten Welten ändert sich nichts. Die in einem System zu einer Welt vereinigten „Möglichkeiten" sind innerhalb dieses Systems zulässig, nicht außerhalb. Das Kriterium für Zulässigkeit oder nicht bleibt also das Prinzip des Besten. Innerhalb eines Weltsystems ist eine einer anderen Weltverknüpfung angehörige „Möglichkeit" nicht zulässig, da sie ja dem Begriff dieser Welt als dieser Welt widersprechen würde, zu deren Wesen eben auch die Eigenart gerade dieser „Möglichkeit" mit gehört.

Das Prinzip des Besten läßt als der Ausdruck eines Superlativs nur eine der möglichen Welten zur Verwirklichung zu, da nur eine den geforderten Voraussetzungen entsprechen kann.

Gerade weil Leibniz verschiedene Notwendigkeiten unterschied (s. o.), erhält auch die Zufälligkeit dadurch einen ganz bestimmten Sinn.

Alles was sich auf Willensentscheidungen zurückführen läßt, ist nicht absolut notwendig — gerade weil es eine Entscheidung ist. Und gerade weil es eine Entscheidung ist, zeigt sich der Bestand mindestens zweier unabhängig von ihr und von einander bestehenden „reinen Möglichkeiten". Möglich soll ja das sein, dessen Gegenteil nicht notwendig ist. Die bloße „Möglichkeit" = Denkbarkeit der anderen „möglichen Welten" wird durch die Willensentscheidungen nicht berührt, nur die Wirklichkeitsform der wirklich Verwirklichten.

Man darf noch nicht einmal sagen: ihre Wirklichkeit. Eine Wirklichkeit sollen die reinen „Möglichkeiten" doch auch haben, da sie den Inhalt des göttlichen Intellekts bilden. Das geht auch aus Folgendem hervor, daß die ewigen Wahrheiten, an denen mit Willensentscheidungen nichts zu ändern ist, nicht bloß hypothetische Wahrheit haben

sollen, sondern notwendig wahr und unabhängig von Dingen — jedoch für sie alle gültig sein sollen. Wenn sie nun nicht von Willensentscheidungen berührt werden können, dann gehören sie nicht der Welt der realen Dinge an, da sie auch nicht hypothetisch sein sollen, sondern in intelligibler Anschauung nicht nur Wahrheiten logischer sondern auch transzendentaler Art aussagen sollen, muß ihnen eine irgendwie geartete Wirklichkeit eignen.

Damit ist zugleich der Ort der „Möglichkeiten" angegeben, denn die Wahrheiten, Wesenheiten und „Möglichkeiten" bilden bei Leibniz ein Reich.

13. Möglichsein, Zulässigsein, Notwendigsein der ‚Möglichkeiten'.

Für die logische Notwendigkeit gilt der Satz, daß alles ihr Zugehörige nur von der Frage abhängig sein soll, ob der reale oder ideale gegebene Gegenstand einen Widerspruch involiert oder nicht [194]).

Die „reinen Möglichkeiten" sind solche idealen Gegenstände, die in sich keinen Widerspruch einschließen. Wenn das Gesagte also notwendig sein soll, dann bleibt für das Möglichsein der „Möglichkeiten" im eigentlichen Sinne eben nur die „Möglichkeit" der Veränderlichkeit des Wirklichkeitszustandes übrig.

Und hier erst gilt eigentlich der Satz, daß nichts notwendig ist, dessen Gegenteil möglich ist [195]).

Die möglichen Welten bleiben also auch in ihrem Sosein bestimmt die und die Welten, ihre Wirklichkeitsform nur ist zufällig = veränderbar.

Der Zufälligkeitscharakter, der von ihren Wahrheiten ausgesagt wird, geht auf die Zufälligkeit der Wirklichkeitsform. Zufällig ist nur, in welcher Form das Zugrundeliegende wirklich ist. Wenn die zufälligen Wahrheiten nicht zur Wirklichkeit gelangen, dann liegt das nicht an ihrer Unmöglichkeit, sondern daran, daß entweder eine gewisse Unvereinbarkeit mit einem bestimmten Verknüpfungszusammenhang besteht, oder aber, daß der betreffenden Willensentscheidung und dem betreffenden Willen die Bestimmung zu ihrer Verwirklichung insofern fehlt, als die

---

Anm. 194: Theodizee. Buch. IV. S. 374.

Anm. 195: Metaphysische Abhandlung. Gerh. IV. S. 438 ff = Buch. II. S. 152.

„Möglichkeiten' sich nicht als die besten erweisen konnten [196]).

Zufällig ist also dasjenige Nichtunmögliche, das nicht notwendig real ist. Zufälligkeit besteht im Hinblick auf Realität.

Auch die zufälligen Ereignisse haben im Verstande Gottes Realität, weil ihr Wesen durch die Idee, die sich Gott von ihnen bildet, bestimmt ist [197]).

Die Verwirklichung kann deshalb nicht durch Wirkursachen veranlaßt sein, weil die zulässigen „Möglichkeiten" ja nicht innerhalb der realen Welt bestehen, in der es allein Sinn hat, von Wirkursachen zu reden. Da sie auch nicht mit logischer Zwangsläufigkeit aus dem Begriff folgen kann, muß eine einmalige Willensentscheidung mit einem einmaligen schlagartigen Schöpfungsakt angenommen werden.

Durch die Annahme des Prinzips des Besten bedeutete, wie wir schon oben sahen, Zufälligkeit nicht unbedingte Indifferenz, vielmehr war sie eine „bestimmte Zufälligkeit".

Die Notwendigkeit, mit der etwas aus Gründen folgt, ist eine andere als die, mit der im logischen Bereich etwas aus Begriffen folgt oder als die, mit der im realen Bereich etwas aus oder auf Wirkursachen folgt. Es ist die moralische Notwendigkeit.

Da diese Welt aus dem Nichts geschaffen worden ist, kommt zur Erklärung ihrer Schöpfung eine Kausierung, die es nur in der realen Welt gibt, nicht in Betracht. Durch logisches Folgen eines Begriffs aus dem anderen wird ebenfalls die reale Wirklichkeit dieser Welt nicht gesetzt.

So bleibt für Leibniz für die Überführung der zulässigen Welt aus dem idealen Bereich in den realen nur die theologische Erklärung der Schöpfung aus dem Nichts.

Nur entspringt diese nicht allein aus dem Willen, sondern aus dem rational geleiteten Willen.

Anm. 196: ebenda.
Anm. 197: a. a. O.

Der Gedankengang war also der, daß ursprünglich „reine Möglichkeiten"; in dem Verstande Gottes bestanden — diese waren in sich widerspruchsfrei — ihre Unendlichkeit erwies sich in ihrer Gesamtheit nur in ganz bestimmt gearteten Weltsystemen verknüpfbar und nur in ganz bestimmten Verknüpfungen denkbar. Was in solchen Verknüpfungszusammenhang einging, war innerhalb dieses Weltsystems, dieser möglichen Welt, zulässig, nicht aber außerhalb ihrer. Außerhalb ihrer war es einmal schon deshalb nicht zulässig, da es ja durch seine Einbeziehung in einen anderen Weltbegriff diesen Begriff von Grund auf ändern müßte, zum andern, weil zur Erfüllung voller Zulässigkeit das Ausgewähltsein aus der Menge der anderen möglichen Welten wesensmäßig gehört. **14. Zusammenfassung:**

Nur als Aufbaumaterial für andere mögliche Welten bleibt das innerhalb einer Welt und eines Weltsystems Zulässige als möglich bestehen. In den durch einen Weltbegriff fest umrissenen möglichen Welten als Zusammenfassungen ganz bestimmter „reiner Möglichkeiten" ist immer nur Bestimmtes zulässig, nicht aber alles logisch Mögliche.

Durch die Verknüpfbarkeit gewisser „reiner Möglichkeiten" ergaben sich Welten, innerhalb denen sich alles gemäß dem durch diese konstituierenden „Möglichkeiten" gebildeten Wesensbegriff jeweilig zu entwickeln hat.

Diese möglichen Welten nun waren als Ganze — da sie als harmonische Verknüpfungszusammenhänge nur gewisse bloße „Möglichkeiten", die in ihnen zulässig waren und die zu ihrem Weltbegriff passten, enthielten und u. U. das Merkmal der Übereinstimmung mit den Gesetzen der realen Wirklichkeit aufweisen konnten — der Auswahl durch das Prinzip des Besten unterworfen. Der Verknüpfungszusammenhang gewisser einander zulassender „reiner Möglichkeiten" erhält dadurch auch den Charakter der ontologischen Zulässigkeit, wenn er wirklich der Wahl dieses Prinzips entspricht. Er wird dann so wie er ist das Vorbild für die Realisierung. Als zulässig besteht für sich das, was an sich einzeln denkbar und widerspruchsfrei ist und was, ohne daß die realisierenden Bedingungen faktisch vorliegen, in seiner Zusammensetzung den Wert zeigt, der

es als Bestes definiert, so daß es beim Hinzutritt eines realisierenden Prinzips tatsächlich wirklich werden würde, da keine Gründe gegen seine Verwirklichung vorliegen.

15. Zulässige Welt und Erkenntnis a priori und a posteriori.

Daß unsere Welt diese zulässige Welt ist, daß sie als solche realisiert ist, folgt nur aus einer Spekulation über die Güte Gottes.

Möglich ist für Leibniz eigentlich das, was vollkommen begreiflich ist und was eine Wesenheit, eine Idee besitzt, ohne Rücksicht darauf, ob die Dinge d. h. die Gesetze der realen Wirklichkeit die Existenz zulassen [198]).

„Möglichkeiten" sind die für Gott einsichtigen freien, nicht in einen Weltbegriff eingegangenen „reinen Möglichkeiten" und die zu einem Weltsystem zusammengesetzten „Möglichkeiten", die innerhalb dieser Zusammensetzungen selbst zulässig sind, ohne absolut zulässig sein zu müssen.

Da es sich bei der Erfassung der Ideen nun oft um undefinierbare oder unauflösbare Vorstellungen handelt, ist die adäquate Erkenntnisart nur die intuitive Erkenntnis [199]).

Vollkommene intuitive Erkenntnis hat nur Gott, so ist auch der intellectus divinus der Ort Wahrheiten, Wesenheiten und Ideen.

Während die wirkliche Sobeschaffenheit der realen Dinge restlos abhängig ist von der Erfüllung aller realen Bedingungen, die zu ihnen gehören, spielt beim Zulässigen das Fehlen der einen oder anderen Bedingung gar keine Rolle, da es hier nur auf das Gegebensein des einen realisierenden Prinzips ankommt und nicht auf mehrerer Bedingungen.

Allseitige reale Bestimmtheit macht das in der Realmöglichkeit Bestimmte notwendig real. Diese aposteriori feststellbare Sobeschaffenheit ist notwendig eindeutig. Anders steht es beim Zulässigen.

Anm. 198: Leibniz an Bourguet (Dez. 1714). Gerh. III. S. 572 ff = Buch. II. S. 480.

Anm. 199: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen. Gerh. IV. S. 424 = Buch. I. S. 25.

Hier sind die Bestimmtheiten nicht real, sondern ideal. Real ist nur das eine realisierende Prinzip, das die Transponierung des Ganzen in die Wirklichkeit vornimmt. Die Sobeschaffenheit wird gerade nicht durch dies Prinzip bewirkt oder bestimmt, auch nicht verändert.

Die apriorische Feststellbarkeit dieser Sobeschaffenheit als gattungsmäßiger genügt zwar für Begriffe, läßt aber für die reale Wirklichkeit noch keine Eindeutigkeit zu. Somit ist bei der apriorischen Betrachtung der möglichen Welten auch eine Mehrzahl von innerweltlichen „Möglichkeiten" denkbar.

Als Nichtexistierenden fehlt den möglichen Welten für uns die aposteriorische Eindeutigkeit. Was es in dieser zulässigen Welt in apriori eindeutig bestimmten Individuen gibt, ist für uns nicht durch den Begriff kenntlich, sondern erst nach der Verwirklichung des Zulässigen zu einer wirklichen Welt innerhalb dieser aposteriori erkennbar.

Unter den Begriff der besten der möglichen Welten kann aposteriori nur eine fallen. Apriori ist sie für Gott ein Gegenstand idealen Seins mit dem Merkmal des Zulässigen — auf jeden Fall aber ideal — und dementsprechend kann der Begriff dieser Welt als Begriff eben nicht vollständig alle speziellen Bestimmtheiten schon offen vorweisen, obwohl enthalten.

16. Setzung von Spielräumen durch die Vielheit in der Einheit bei d. vollständigen Begr.

Da unter einen Begriff ein Vielfältiges fällt, läßt in Leibnizens möglichen Welten sich ebenfalls für den Zustand nach der Verwirklichung eine Vielfältigkeit von möglichen Spielräumen feststellen.

Mit der Grundkonstellation dieser wirklichen Welt sind also Spielräume gesetzt.

Da die Begriffe eine Vielheit in der Einheit begreifen, kann man das als möglich bezeichnen, was von einem Subjektsbegriff ausgesagt werden kann, denn alles das ist möglich, was man als das Subjekt wahrer Urteile denken kann [200]).

Leibniz führt dabei das Beispiel an, daß man das Urteil fällen könnte, daß ein vollkommenes Quadrat z. B.

Anm. 200: Leibniz an Arnauld (Juni 1686). Gerh. II. S. 47 = Buch. II. S. 202.

keinen Widerspruch einschließt, selbst wenn es in der ganzen Welt kein vollkommenes Quadrat gibt. Da er dies Urteil w a h r nennt, meint er damit auch einen Sachverhalt zu treffen, der unabhängig ist von realem Sein, trotzdem aber in seinem Sosein bestimmt ist und ein Wesen hat, und konstituiert auch auf diese Weise ein Reich daseinsfreier Subjektsbegriffe, die für mögliche Urteile Anlaß geben oder Anlaß geben können, doch unabhängig vom Geurteiltwerden sind. Zu diesem Reich des logisch Möglichen rechnet Leibniz einmal die ewigen Wahrheiten der Logik, Mathematik und Moral, die als ewig gültig für die nachfolgenden Willensentscheidungen Geltung haben.

Die begrifflichen Relationen sind in ihrem Sosein und Dasein bestimmt. Dem Sosein nach erwiesen sie sich als widerspruchslos, der Seinsform nach als notwendig ideal, da sie als allgemeine nie real zu werden vermögen.

Anders steht es mit den vollständigen Begriffen der Einzelsubjekte, in denen Bestimmung und Schicksal angelegt sind und deren Handlungen und Zustände in sich ein widerspruchsfreies Ganzes bilden. Als „Möglichkeiten" sind sie nur insofern nicht notwendig, als die Verwirklichung ihres Gegenteils jedenfalls einen logischen Widerspruch nicht in sich schließen würde [201]).

Nicht notwendig — zufällig — sind sie der Seinsform nach insofern, als ihnen als individuellen Begriffen der Weg zur Verwirklichung offen steht, wobei sie selbst gegen Verwirklichung oder nicht völlig indifferent sind.

Ist ihre Verknüpfung untereinander der realen Sphäre gemäß und entsprechen sie selbst dem Prinzip des Besten, dann sind sie im prägnanten Sinne Zulässigkeiten.

Eine Sache also, die logisch widerspruchsfrei ist, ist logisch möglich.

Ist es nicht nötig, daß das ganze Universum anders ist, als es ist — was an sich natürlich auch logisch möglich wäre — dann ist die Sache zulässig.

Sind alle ihre Bedingungen in einem Prozeß verknüpft, dann ist die Sache realmöglich [202]).

Anm. 201: Leibniz an de Volder (Dez. 1701). Gerh. II. S. 232 = Buch. II. S. 317) Monadologie 33. s. o.

Anm. 202: Leibniz an Bourguet (Dez. 1714). Gerh. III. S. 572 = Buch. II. S. 479.

Reine „Möglichkeiten" sind dann eigentlich z. B. die Ausdehnung und die Dauer, die Zahlen und all das, was nicht Ding werden kann [203]).

17. Weltsysteme.

Da bei den logischen „Möglichkeiten" die „Möglichkeit" die Form einer Disjunktion hat, sodaß a und non-a möglich sind, ist in ein und derselben Weltverknüpfung nicht das Gesamte der „Möglichkeiten" verträglich, somit ist auch nicht alles zulässig — und das nicht Zulässige ist eo ipso von der Realmöglichkeit ausgeschlossen [204]).

Da die einzelnen logischen „Möglichkeiten" untereinander in Beziehungen stehen, bilden sich die erwähnten Systeme von „möglichen Welten".

Aus dem Vergleich dieser Unendlichkeit von möglichen Welten springt eine für den Einsichtigen als die beste heraus, d. h. diejenige, die die größte Mannigfaltigkeit und das größte Maß an positiven Wertbestimmtheiten in sich enthält.

Auch die weniger vollkommenen Welten und Weltsysteme sind in ihren Bestandteilen so zusammengesetzt, daß sich alle Teile bei einer Realisierung miteinander vertragen würden. In ihnen als anders zusammengebauten Systemen ist wieder jeweils anderes möglich. Was an Bestimmtem in diese Weltsysteme eingegangen ist, ist zwar nicht absolut, so doch aber innerhalb des betreffenden Systems zulässig.

18. Unterschied zw. log. Möglichem, Zulässigem und Realmögl.

Anläßlich einer Unterscheidung der Realmöglichkeit von der logischen „Möglichkeit" nimmt Leibniz eine Mittelstellung ein, er entscheidet sich nicht für die Entstehung der wirklichen Welt aus einer beliebigen möglichen Welt, sondern für die Entstehung aus einer bestimmten zulässigen Welt.

Am deutlichsten wird dies an einer Stelle, wo er sich gegen Hobbes wendet. Hobbes hatte erklärt, daß wenn etwas nicht existierte, eben nicht alle Bedingungen zusammengetroffen sind, die erforderlich waren, um die Sache zu verwirklichen. Und ohne diese Bedingungen insgesamt ist das Betreffende eben nicht realmöglich.

Anm. 203: Leibniz an de Volder (Dez. 1714). Gerh. II. S. 232 = Buch. II. S. 317.

Anm. 204: Theodizee. Buch. IV. S. 257.

Dies bezeichnet Leibniz nun als eine hypothetische Unmöglichkeit. Denn natürlich könnte eine Sache nicht existieren, wenn ihr eine Daseinsbedingung fehle. Aber wie wir annehmen können, etwas könnte existieren, obwohl es nicht existiert, so können wir auch annehmen, die erforderlichen Bedingungen könnten existieren, obwohl dies in Wirklichkeit nicht statthat. Nur müssen dafür eben die oben genannten Voraussetzungen erfüllt sein. Damit ist also der Kombination der in einem Universum zulässigen „Möglichkeiten" das Wort geredet, sie soll der Ausgangspunkt für die wirkliche Welt sein.

Möglich bezeichnet nur den Zustand alles Denkbaren vor der Verknüpfung zu einem Weltbegriff. In einem so und so gearteten Weltbegriff ist nur das ihn Konstituierende noch als möglich zu bezeichnen, das bedeutet aber das für diesen Weltbegriff allein Zulässige.

Möglich ist dann im eigentlichen Sinne nur noch ein ganz anderer und ganz anders gearteter Weltbegriff. Wenn man innerhalb eines Systems von „Möglichkeiten" — einer Welt — nach der Möglichkeit andersartiger Gestaltungen, die in ihr vorgenommen werden sollen, fragt, dann stellt man sich außerhalb des Bodens dieser betreffenden möglichen Welt.

Diese Welt ist ja doch gerade auf Grund der Eigenart der in ihr zusammengeschmolzenen „Möglichkeiten" zu „dieser" Welt geworden.

Wenn die wirkliche Welt zwar keine absolut notwendige Welt ist, so ist sie darum doch nicht eine beliebige Welt.

Wenn das nicht heißen soll, daß nicht noch etwas anderes denkbar wäre, so soll es doch heißen, daß in dieser Welt von allen bestehenden bloßen „Möglichkeiten" nur ein Teil zugelassen ist.

Die beste Kombination von „Möglichkeiten" hatte die stärksten Gründe für die Auswahl zur Verwirklichung für sich, damit wurde sie für die reale Welt absolut zulässig.

Durch Motive wurde ein Wille zur Verwirklichung einer bestimmt gearteten Kombination von „Möglichkeiten" bewegt. Es kommt also weder Kausierung noch logisches Folgen dafür in Frage.

Die Verwirklichung der besten der möglichen Welten ist also vom logischen Standpunkt aus zufällig, da anderes denkbar — verwirklichbar wäre, vom moralischen Standpunkt aus ist sie doch hypothetisch notwendig, indem ihre Verwirklichung durch die stärksten Gründe herbeigeführt wird.

19. Nochmals Vernunftwahrheiten u. Tatsachenwahrheiten

Wenn wir jetzt noch einmal zu den notwendigen Wahrheiten zurückkehren, dann wollen wir sie auch nochmals von den mit ihnen zugleich im Reich des idealen Seins bestehenden „reinen Möglichkeiten" sondern.

Zu ihnen gehören die identischen Sätze und die in identische Sätze auflösbaren logischen und mathematischen Wahrheiten [205]).

Die zufälligen Wahrheiten enthalten ebenfalls in sich ein widerspruchsfreies Wesen, sie lassen auch die „Möglichkeit des Gegenteils zu, sodaß also etwas anderes nicht unmöglich = undenkbar zu werden braucht so wie auch kontradiktorische Urteile beide wahr sein können [206]).

Ein Urteil von zufälliger Wahrheit ist ein Urteil über Reales. Da alle realen Dinge und Tatsachen als reale abhängig sind von Willensbetätigungen, ist zufällig das, dessen Wesenheit die reale Wirklichkeit nicht in sich schließt [207]).

Der Ursprung dieser Wahrheit ist zum Teil der intellectus divinus, zum Teil der göttliche Wille. Damit ist nochmals alles über die Weltentstehung gesagt [208]).

Als zufällige Wahrheiten schließen diese Sätze Gründe dafür ein, daß eher sie als andere sind. Der apriorische Beweis dafür, daß diese Wahrheiten dem Prinzip des Besten entsprechen, ist in vollkommener Weise nur Gott möglich.

Außerdem wird gesagt, daß die Verknüpfung der Tatsachen untereinander ihren einsichtigen Grund findet in

---

Anm. 205: Über die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 178 ff = Buch. II. S. 500.

Anm. 206: Metaph. Abhandl. Gerh. IV. S. 427—463 = Buch. II. S. 153.

Anm. 207: Zu Spinozas Ethik. Gerh. I. S. 149 = Buch. I. S. 372.

Anm. 208: Über die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 178 ff = Buch. II. S. 501.

dem Folgen eines Prädikats aus dem Subjekt, wie es in den „reinen Möglichkeiten" vorgebildet ist. Ein Grund liegt also schon in der Natur der Dinge, „wobei zu erwägen ist, daß derartige Beweise keine Notwendigkeit in sich schließen, da der Verknüpfungszusammenhang, den sie dartun, nur auf dem Prinzip der Zufälligkeit oder der Existenz der Dinge beruht d. h. auf dem Prinzip, nach welchem unter mehreren an sich gleich möglichen Dingen stets das, was das Beste ist oder als das Beste erscheint, gewählt wird [209]).

Die moralische Notwendigkeit ist die, die die „Möglichkeit" des Gegenteils nicht ausschließt [210]). Es muß dasjenige Nichtmögliche, das notwendig ist — notwendig ideales Sein hat — von demjenigen unterschieden werden, dessen Seinsform auch unter Umständen das reale Sein sein kann. Zusammenfassend sagen wir: Zum in jeder Beziehung absolut Notwendigen gehören die notwendigen Wahrheiten, ihr Gegenteil ist unmöglich — d. h. ihr Gegenteil ist undenkbar und als generellen Wahrheiten ist ihnen wesensmäßig das Reich des realen Seins verschlossen.

Zum Zufälligen gehören die Tatsachenwahrheiten, deren Gegenteil — d. h. bei denen die Verwirklichung des Gegenteils — möglich ist [211]).

Ihm steht wesensmäßig das Reich des Realen offen. Hypothetisch ist die Notwendigkeit, die für die innerweltlichen zukünftigen zufälligen Ereignisse angesetzt werden muß. Und zwar muß sie angenommen werden wegen der Voraussetzung der Voraussicht und Vorausbestimmung, mit der Gott diese Ereignisse setzt. Bei jeder Wahl wird die Entscheidung durch das Prinzip des Besten bestimmt. Aber dieser moralische Zwang ändert weder etwas an der Freiheit der innerweltlichen Geschöpfe, noch beeinträchtigt sie die des Schöpfers. Denn der Einsichtige ist für Leibniz nicht weniger frei, wenn er das Beste wählt,

---

Anm. 209: Metaphysische Abhandlung (1686), Gerh. IV. S. 427 bis 463 = Buch. II. S. 152.

Anm. 210: Theodizee. Buch IV. S. 425 und Fünftes Schreiben an Clarke. Buch. I. S. 168.

Anm. 211: Monadologie. 33 ff.

vielmehr besteht für ihn das Wesen der Freiheit gerade darin, in der Wahl des Besten nicht gehindert zu sein.

Es besteht nur eine innere Determination, keine Kausierung. Auch die Geschöpfe sind für Leibniz nicht kausiert, sondern determiniert. Und zwar werden vor der Verwirklichung dieser Welt alle Ereignisse gewiß und bestimmt als freie Entschlüsse freier Geschöpfe vorausgesehen. Die Willensmöglichkeit soll also durch die innere Determination nicht angetastet werden [212]).

20. Lebensschicksale, Handlungen und ‚Möglichkeiten', intellectus divinus.

Alle Lebensschicksale ergeben sich bei Leibniz mit hypothetischer Notwendigkeit. Daß und wie die Menschen handeln, ist in den „Möglichkeiten" festgelegt, die vor der Zusammensetzung dieser Welt isoliert bestanden und gewisse Verknüpfungen der „Möglichkeiten" zuließen, wobei sich schließlich eine insgesamt zulässige Welt ergab.

In den „Möglichkeiten" ist z. B. der Subjektsbegriff des Menschen bestimmt nach den Handlungen, die er, wie vorausgesehen wird, tun wird, und zwar frei tun wird. An der Freiheit der so und so gearteten Handlungen wird nach Leibniz durch die Überführung des vollständigen Begriffs in die Wirklichkeit nichts geändert. Die Handlungen e r f o l g e n hier auf Grund derselben Freiheit auf Grund deren sie in dem vollständigen Begriffe g e d a c h t worden sind. Da Charakter und Lebensschicksale des Menschen in den verschiedenen Weltverknüpfungen verschieden sind, so ist auch jedesmal die Begründung seiner freien Handlungen und die Art der hypothetischen Notwendigkeit verschieden.

Wenn in der einen „möglichen Welt" als freier Entschluß eines Menschen die Handlung a gedacht wird, dann wird an ihrer Freiheit nach Leibniz bei der Transponierung in die reale Wirklichkeit nichts geändert. Die Handlung ist zwar vorausgesehen, aber nicht kausiert. Ebenso denkbar ist nun aber in einer anderen „möglichen Welt" als ebenso freier Entschluß desselben Menschen die Handlung non-a, auch diese freie Handlung, an der bei der Überführung in die reale Wirklichkeit nichts geändert wird, ist nicht kausiert, sondern durch Gründe motiviert. Ob der Mensch

Anm. 212: Fünftes Schreiben an Clarke. Gerh. VII. S. 390 = Buch. I. S. 168.

also die Handlung a oder non-a tut, folgt mit irgendeiner Notwendigkeit aus der Eigenart derjenigen Welt, die verwirklicht wird, da ja eben zu dem Begriff dieser Welt je die Handlung a oder non-a wesensmäßig zugehört. Mit der Wahl „dieser" Welt folgt also auf Grund der Setzung der Grundkonstellation etwas Bestimmtes notwendig. Notwendig ist also das Erfolgen der betreffenden Handlung a oder non-a, in sich kann die Handlung jeweils frei sein d. h. mit hypothetischer Notwendigkeit aus einem freien Entschluß folgen. Der Maßstab dafür sind die Motive, die aber ebenfalls durch die Setzung und in der Setzung verschiedener „möglicher Welten" verschieden sein muß. Der jeweilige freie Entschluß, der in sich mit hypothetischer Notwendigkeit gebildet werden kann, der auf die Einsicht in Motive erfolgt, wird also in die Konstituierung der Weltbegriffe mit eingerechnet. Auch ihm ist zum Teil mit zuzuschreiben, daß die und die Welt die beste wird. Wird diese Welt wirklich, dann muß auch die Handlung sich mit Notwendigkeit aus der Grundkonstellation ergeben, da ja eine andere Handlung dem Begriff der zu verwirklichenden Welt widersprechen würde. Ist diese Handlung nun immer noch hypothetisch notwendig?

Leibniz bejaht das.

21. Die hypothetische Notwendigkeit.

Hier müssen wir nochmals auf die Struktur der betreffenden Welt achten. In ihr als dieser so und so gearteten Welt ist nicht alles möglich, noch nicht einmal zulässig, sondern nur das, was in ihren Wesensbegriff eingegangen ist.

Für diese Welt als diese Welt ist — wenn auch nicht an sich — unmöglich, daß zu ihrem Wesensbegriff, zu dem die Verknüpfung und Verknüpfbarkeit mit a gehört, die Verknüpfbarkeit mit non-a gehören soll. Die Handlung a gehört mit Notwendigkeit — hypothetischer — zu ihrem Wesen.

Da nun die Handlungen nicht von einem indifferenten Gleichgewicht und dem reinen Willen abhängen, sondern auf Motive hin erfolgen, da es für die Indifferenz weder unter den bewirkenden noch unter den Endursachen einen

zureichenden Grund gibt[213]), läßt sich die Verschiedenartigkeit der Handlungen nur durch die Verschiedenartigkeit der Motive erklären oder durch die Verschiedenartigkeit der Einsicht des betreffenden handelnden Wesens in die Motive und die Qualität der Motive.

Damit würde das Problem aber psychologisiert werden.

22. Möglichkeiten des Menschen innerhalb der besten der möglichen Welten.

Trotzdem würde beides nur aus der Eigenart der betreffenden Welt folgen, nicht dem Menschen an sich zuzuschreiben sein. Wenn dem so ist, dann wäre die Verantwortlichkeit des Einzelnen entlastet, und der Mensch selbst hätte dann nichts mit dem „Möglichen" zu schaffen[214]).

Seine Handlung und sein Geschick folgte aus dem Zusammenhang des Systems, dem er zugehört.

Innerhalb des Systems ergäben sich seine Handlungen mit hypothetischer Notwendigkeit, wenn man diese ganz einfach als die Einsicht in die zugänglichen Motive bestimmt.

Daß ein Mensch in der Welt A die Handlung a und daß derselbe Mensch in einer Welt B die Handlung b frei vollzieht, daß er dementsprechend in A glücklich würde und in B unglücklich, läßt sich damit noch vereinbaren.

Aber daß die Welt B wirklich wurde und damit auch seine Handlung b, hat nichts mehr mit dem Hypothetischen dieser seiner Handlungen zu tun.

Mit der Setzung einer Welt ergibt sich für die Verwirklichungen der einzelnen vollständigen Begriffe, die Menschen, ein ganz bestimmter Horizont. In diesen Horizont sind alle Motive eingebettet, die dem Menschen erreichbar sind. Ihr Gegebensein liegt vor der Verantwortung und der Verantwortlichkeit der Einsicht des Menschen. Warum, so kann man fragen, wird die Welt A mit dem gegebenen Horizont A und der eingeschlossenen freien Handlung a, mit der der Mensch glücklich wird, nicht wirklich?

Anm. 213: Theodizee. Buch. IV. S. 360.
Anm. 214: Faust. I. S. 54.

Warum wird die Welt B mit dem Horizont B und der freien Handlung b, die das Unglück des betreffenden Menschen einschließen soll, wirklich?

Besteht auf Grund des Wesensbegriffs einer „Welt" eine Art Notwendigkeit oder ein gewisser Zwang hinsichtlich der Artung der auf Grund der Einsicht in Motive erwählten Handlungen?

Ist der Umkreis der Freiheit und der hypothetischen Notwendigkeit nicht dadurch beschränkt, daß in eine spezifische Welt Einiges eingehen kann und Einiges von ihr ausgeschlossen ist?

Daß die Welt als Ganze auf Grund hypothetischer Notwendigkeit wirklich geworden ist, steht außer Frage, da sie nach dem Prinzip des Besten gebildet wurde. Daß Einzelschicksale in anderen Weltverknüpfungen besser sein können, gibt Leibniz selbst zu. D. h. daß sie als besser gedacht werden können. Nur würde dadurch die betreffende Welt als Ganze an Wert verlieren. Für das Einzelwesen folgt mit dem Sieg der Freiheit und der hypothetischen Notwendigkeit ein Schicksal, das nach Leibnizens Meinung durchaus nicht das denkbar beste zu sein braucht. Aber sein Negatives bringt innerhalb des ganzen Systems ein viel größeres Positives hervor.

23. Privation. Die metaphysische Privation alles Geschaffenen erzeugt alle folgenden Übel.

Der modifizierte Sinn von Notwendigkeit läßt sich hier sehr gut feststellen.

Daß jeder folgende Zustand durch seinen vorausgehen eindeutig determiniert ist, gibt Leibniz ebenfalls zu, ebenso, daß alles Geschehen innerhalb der realen Welt kausal notwendig, nicht aber, daß es logisch notwendig ist. Das Eintreten anderer Ereignisse in einem gegebenen Moment ist tatsächlich unmöglich, weil dies den physischen und psychischen Bedingungen widerspräche, die mit der Grundkonstellation gesetzt sind. Nicht aber wäre das Geschehen logisch unmöglich, da sein Gedanke nicht den Denkgesetzen widerspricht. Das Problem läßt sich vielleicht nur so lösen, daß durch die Schaffung einer bestimmten Welt, bestimmte Bedingungen physischer und psychischer Art gesetzt sind, die innerhalb der realen Seins-

schicht mit absoluter Notwendigkeit den Umkreis der hypothetischen Notwendigkeit, auf Grund deren die freien Handlungen in dieser Welt erst erfolgen, einschränken. Über die Bedingungen physischer und psychischer Art, die mit der „Welt" gesetzt werden, kann die Willensfreiheit des Menschen nicht hinaus. Innerhalb dieses Umkreises kann er sie betätigen, innerhalb ihrer erfolgt alles mit hypothetischer Notwendigkeit. Sie herrscht also nur innerhalb dieses eingeschränkten Bereichs — und zwar für uns [215]).

Uneingeschränkt gilt sie für die Schaffung der Welt als ganzer — für Gott.

24. Der Begriff der ‚Möglichkeiten' u. d. Wirklichkeitsform d. ‚Mögl.' — Die logische und die transzendentale Wahrheit.

Wenn wir zu Beginn den Begriff des „Möglichen" untersuchten, dann wollen wir jetzt an Hand der Lehre Leibnizens mit Hilfe des Begriffs des „Möglichen" die Unterscheidung verschiedener Wirklichkeiten überprüfen. Denn Leibniz gewinnt sie selber an Hand seiner Lehre vom Begriff.

Wenn wir z. B. die Vorstellung von Substanzen nicht aus Dingen, sondern aus Begriffen gewinnen, so bilden wir die Begriffe doch wieder auf Grund von irgend etwas. Die Vorstellung der Substanz soll ein ens rationis sein. Da dies sich nun von jedem Begriff behaupten läßt, genügt nicht der Rekurs auf die Begriffe im allgemeinen, sondern erst der Rekurs auf das, auf was sie sich beziehen.

Die „Objekte", auf die sie sich beziehen, lassen sich in reale und in Vernunftdinge einteilen [216]).

Damit scheinen wir eine Teilung im Bereich des Seienden zu haben.

Die Analyse des Begriffs hat also nicht nur für den Möglichkeitsgedanken, den der intellectus divinus enthält, eine hohe Bedeutung, sondern auch für die Frage nach der logischen und der transzendentalen Wahrheit. Wir sprechen somit auch künftig nicht mehr von unseren Begriffen, sondern vom Gehalt des göttlichen Intellekts.

Anm. 215: Leibniz an Arnauld (Juni 1686). Gerh. II. S. 47 ff = Buch. II. S. 203.

Anm. 216: Leibniz an de Volder (Juni 1699). Gerh. II. S. 182 = Buch. II. S. 295.

Leibniz läßt die transzendentalen Wahrheiten nicht von den logischen abhängen, ebensowenig aber auch umgekehrt die logischen von den transzendentalen Wahrheiten abhängig sein, weil er gerade einen anschauenden Verstand lehrt, der nur das logisch denkt, was schon transzendentale Wahrheit hat, und weil sich die vollständigen und umfassenden Begriffe im göttlichen Verstand ebenso darstellen, wie sie an sich sind[217]).

Der Intellekt ist nicht subjektiv, die Erkenntnis ist nicht subjektive Erkenntnis. Die Gesetze und Wahrheiten, alles was der intellectus divinus umfaßt, sind ontologisch gemeint. Sie sind auch Wahrheiten und Gesetze für Ontisches, für diese Welt. Wenn der intellectus divinus ein anschauender Verstand ist, für den Denken und Sein im weitesten Sinne identisch sind, darf man doch nicht die Gliederung in diesem Begriff vergessen. Leibniz deutet dieses dadurch an, daß er sagt, daß der intellectus divinus das Reich der Wahrheit sein soll.

Was bedeutet das?

Der Begriff wahr zeigt eine Beziehung auf, die etwas Wirkliches mit anderem Wirklichen verbindet. Für die intelligible Anschauung, die der intellectus divinus haben soll, sind aber Denken und Sein im weitesten Sinne identisch.

Das also, was das Reich des göttlichen Intellekts umfaßt, hat Wirklichkeit irgend einer Art. Als Seiendes ist der Inhalt des Intellekts auf nichts bezogen, wenn er als Seiendes aber zugleich als Wahrheit bezeichnet wird, stellt sich notwendig eine Bezogenheit ein. Denn wenn Wirkliches wahr sein soll, ist es bezogen auf anderes. Der intellectus divinus denkt kraft seiner Natur nur Dinge von transzendentaler Wahrheit und damit ausdrücklich die in ihnen enthaltenen logischen Wahrheiten[218]).

Die Wahrheit gehört also diesem Wirklichen zu, ebenso die Bezogenheit. Das, auf welches sich die Bezogenheit nur berufen kann, ist die Beziehung zwischen dem göttli-

---

Anm. 217: Leibniz an Arnauld (Juni 1686), Gerh. II. S. 47 ff = Buch. II. S. 191.

Anm. 218: vgl. Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie. Leipzig 1910. S. 88.

chen Intellekt als erkennendem Wesen und dem Gehalt des zugrundeliegenden Gedachten, dem Gehalt des göttlichen Intellekts.

Die Wahrheit ist also in dieser Beziehung grundgelegt. Der erkennende Geist kann nichts anderes als dasjenige, das transzendentale Wahrheit hat, denken. Das ist die intuitive Erkenntnis des „intellectus archetypus" (Kant). Wie wir schon oben sahen, ist sie von der symbolischen des Menschen dadurch unterschieden, daß sie nicht vom Gegebenen zum Nichtgegebenen fortschreitet und fortzuschreiten braucht.

Dadurch also, daß alles Logische nicht das Transzendentale konstituiert, vielmehr in intelligibler Anschauung in ihm erkannt und gedacht wird, daß also in „Dingen" transzendentaler Wahrheit die logischen Wahrheiten zu finden sind, gilt für diesen Bereich, daß a l l sein Wirkliches wahr sein muß.

Daß die „Objekte", die „Sachen", auf die sich unsere Begriffe beziehen, reale und Vernunftdinge sein können, ist für Leibniz gar kein Problem. Einen Begriff kann man von Real- und Ideal-Seiendem bilden.

Es kommt vielmehr vom Standpunkt des höchsten Intellekts darauf an, die Wirklichkeitsform des Idealseienden (int. div.) zu klären.

Sie erschöpft sich nicht im Gedachtsein, ist nicht nur etwas bloß „Mögliches", vielmehr ist alles in ihr Enthaltene Wirkliches eigener Prägung, e v t l. mit der Möglichkeit behaftet, eine andere Wirklichkeitsstruktur zu erhalten.

25. Der intellectus divinus Inbegriff alles Idealseienden.

Nur so vertragen sich in dieser Sphäre notwendige ideale Wahrheiten, Wesenheiten und „Möglichkeiten". Somit ist auch das logisch Mögliche bei Leibniz in einer Art ontologisch, nämlich vom Standpunkt der Anerkenntnis verschiedener Wirklichkeitsbereiche aus. Sein possibile ontologicum beschränkt den Wortgebrauch des Ontologischen auf das Realseiende und dementsprechend wird das possibile logicum für Denkbares auf Grund von Widerspruchslosigkeit vom Standpunkt eines Subjekts ohne die direkte Absehung auf die Wirklichkeitsform dieses possibile logicum gebraucht.

Im Grunde genommen sind sowohl possibile logicum wie possibile ontologicum ontologisch, ihr Unterschied ist der des Idealen und Realen.

Der intellectus divinus ist der Inbegriff des Idealseienden, der Bereich des Willens Gottes ist der des Realen. So wie Gott wirklich ist, sind auch die Bereiche des Realen und Idealen wirklich. Es rechtfertigt sich, von beiden Bereichen im Gegensatz etwa zu Leibnizens Sprachgebrauch als ontologischen zu sprechen. Und nun kommen wir zu Folgendem:

Auch das Abhängigkeitsverhältnis beider Bereiche hat Leibniz klargelegt.

Der des Idealen ist für den des Realen erforderlich. Er unterscheidet Willen und Macht von einander gemäß ihren Gegenständen, denn man kann ja nicht all das tun, was man will, vielmehr wird doch erst unter den verschiedenen „Möglichkeiten" nach bestem Wissen die beste ausgesucht, so daß alle Gegenstände, darunter alle „Möglichkeiten", zuerst die Gegenstände seiner Macht sind, die realen Dinge zudem aber noch die Gegenstände beschließenden Willens [219]).

26. Eindeutigkeit, Bestimmung u. das Reich d. idealen Seins.

Das, was geschieht, ist vorhergewußt, es ist eindeutig bestimmt, soweit das im Bereich des Idealen eben möglich ist.

Die eindeutige Bestimmtheit bleibt also noch für den alten Begriff des Fatums übrig.

Dieses Fatum ist das Wissen um die unumschränkte Einsicht, die der intellectus divinus besitzt. Dies Fatum treibt sogar Gott in seinen Willensentscheidungen.

Es ist sein eigener, alles seiner Natur nach mit Weisheit und Güte regelnder Verstand [220]).

Dieses Fatum ist also ein intellektuelles.

Der intellectus divinus ist das Reich des Gedankens. Das Fatum ist das in diesen Gedanken Ausgedrückte und Gesagte.

Anm. 219: Theodizee. Buch. IV. S. 232.

Anm. 220: ebenda. S. 250.

Leibniz will es deshalb als ein Fatum anerkennen, weil bei ihm nicht der Primat auf dem Willen und dem Tun liegt, — und wir verbinden Schicksal immer mit dem Willen.

Gerade wegen der Herausstellung des intellektuellen Kerns des Fatums spricht Leibniz lieber von Bestimmung als von Geschick, was durch die gewohnheitsmäßige Koppelung des Begriffs mit dem Willensmäßigen zu sehr vorbelastet ist.

Der metaphysische Begriff wird so mehr zu einem Erkenntnisbegriff. In dieser Art erkennt ihn Leibniz an.

Wenn das Wissen, der Gedanke, das in allen Inhalten des göttlichen Intellekts Gesagte dem Willen einen Weg vorzeichnet, von dem er nicht abweichen kann, dann nennt Leibniz diese Notwendigkeit eine moralische oder intellektuelle. Nach den Gesetzen vollkommenen Wissens zu handeln in der Art, wie der Wille sich nach dem Wissen und der Einsicht richtet, ist für Leibniz eine „glückliche Notwendigkeit“ [221]).

Daß es überhaupt zum Schaffen kommt, beruht auf der Güte des höchsten Wesens, alle Mitteilungen beruhen darauf, das aber, was geschaffen wird, beruht auf dem, was der intellectus divinus „sagt“. Dies steht vor den Willensentscheidungen.

27. Der intellectus divinus als Fatum.

Das was der intellectus divinus ausdrückt, ist das, was besagt werden, was verbindlich sein soll, das Fatum. Weisheit ist das Wissen von den in diesem Bereich Gesagten, vollkommene Weisheit ist das Wissen von dem als besten Bezeichneten: darunter ist sowohl das Mittel wie der Zweck verstanden.

Das was treibt, ohne zu nötigen, ist für Leibniz ein Fatum und der Freiheit des Willens nicht widersprechend [222]).

Fatum drückt also das aus, was den Willenstentscheidungen Richtung gibt — ein ganz Bestimmtes und doch auch wieder ein Mögliches. Da der intellectus divinus keine Unmöglichkeiten enthalten kann, weil seine Gedanken dem Satz vom Widerspruch unterliegen sollen, müssen seine

Anm. 221: Theodizee, Buch. IV, S. 357.
Anm. 222: ebenda, S. 278.

Inhalte mindestens möglich sein. Das Mögliche, das an ihm nur die Disposition zur Realisierung bezeichnen soll, ist doch ein Bestimmtes, denn es ist doch jeweils nur ein in einer bestimmten Art Bezeichnetes realisierbar.

Und die Wesen, die realisierbar sein sollen, sind u. a. die im göttlichen Intellekt ausgedrückten. Fatum ist dann einmal, daß Unmögliches nicht möglich sein kann — auf Grund des Satzes vom Widerspruch. Da der intellectus divinus nun aber nicht nur Denken und Wissen an sich ist, sondern auch vollkommenes Wissen gleich Wissen vom Besten ist, ist Fatum auch das, daß das Beste vorausgesehen und bestimmt ist, so daß ein Wille, der dem Wissen unterliegt, eben dem intellektuellen Fatum unterliegt, was besagt, daß nur ein Bestimmtes das Beste sein kann.

Dies erfordert dann die Verwirklichung, wenn überhaupt etwas verwirklicht werden soll, gemäß Leibnizens theologischer Voraussetzung, daß Gott sich mitteilen will.

Im göttlichen Intellekt liegt alles Fatum für die Willensentscheidungen, es ist ein Fatum des Zweckes zur Erzielung des Besten, wenn man es so nennen will. Fatum Gottes besagt, daß auch Gott unter dem moralischen Zwang der Verwirklichung des Besten steht. Dies Beste ist im Wissen bestimmt, ausgedrückt, gesagt, Fatum ist das von sich selber zu sich selber Gesagte [223]), die intelligible Anschauung identifiziert Denken und Sein. Von sich selbst aus . . . bedeutet also die Offenbarkeit des Gesagten von Seiten der veritas transzendentalis. Das göttliche Denken als Denken ist nicht konstitutiv, die veritas logica ist nicht konstitutiv.

Der „intellectus archetypus" (Kant) „sagt" von sich, hebt von sich aus die veritas logica aus der veritas transzendentalis heraus. Dies kraft seiner Natur anschaulich Gedachte, Gesagte, ist das Fatum. Und dies Sein ist das letzte Sein.

Es ist also nicht nur ein logisches Sein, denn dieses haftet als Gedachtes, wenn auch von Gott Gedachtes, nur am Denken als Denken. Der intellectus divinus denkt aber

---

Anm. 223: vgl. Theodor Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes.

nur die in den transzendentalen Wahrheiten enthaltenen logischen Wahrheiten. So „sagt" also die transzendentale Wahrheit die logische, die in ihr schon drinnen ist, aus. Der Ort dieser Aussage ist der intellectus divinus. Die Aussagen selbst sind die Dinge transzendentaler Wahrheit, das von ihnen Ausgesagte sind die logischen Wahrheiten. Sie gelten für das Reale, sind „das Verhängnis" des Realen [224]).

Wie für die cognitio intuitiva Denken und Sein identisch sind, so sind es auch Aussagendes und Ausgesagtes. Das Fatum ist also das letzte, auf das Leibniz stößt, mit ihm wird gesagt, was ist und sein kann, d. h. immer auf geistig-intellektueller Ebene. Die Aussagen, die die transzendentalen Wahrheiten als logische Wahrheiten aus sich entlassen, sind notwendige Wahrheiten. Die Wahrheiten drücken also zugleich Transzendentales aus, sind somit selbst etwas mit Wesen und Seinsform, sind selbst ontologisch im weitesten Sinne. Und hierbei wird in diesem Bereiche auch wieder Raum für die Leibnizischen „Möglichkeiten" geschaffen, deren Wesensbegriff ebenfalls bestimmt ist, da es sich ja je um die und die „Möglichkeit" handelt. Wenn dieser aber bestimmt ist, muß er eine Aussage sein, die der intellectus divinus macht und die ebenfalls in intelligibler Anschauung als in Dingen von transzendentaler Wahrheit enthalten gedacht wurde. Das in-

---

Anm. 224: Von dem Verhängnisse. Deutsche Schriften II. S. 48 ff = Buch. II. S. 129 ff: Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist eben so gewiß, als daß drey mal drey neun ist. Denn das Verhängniß besteht darin, daß alles an einander hänget wie eine Kette, und eben so unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen. Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, das ist, ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt, so gar, daß wenn einer gnugsame Insicht in die inneren Theile der Dinge haben könnte, und dabey Gedächtniß und Verstand gnug hätte, umb alle Umbstände wahrzunehmen und in Rechnung zu bringen, würde er ein Prophet seyn, und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen, gleichsam als in einem Spiegel. Denn gleichwie sich findet, daß die Blumen, wie die Thiere selbst schon in den Saamen eine Bildung haben, so sich zwar durch andere Zufälle etwas verändern kann, so kann man sagen, daß die ganze künftige Welt in der gegenwärtigen stecke und vollkommen vorgebildet sey, weil kein Yufall von außen weiter dazu kommen kann, denn ja nichts außer ihr.

tellektuelle Fatum steht somit auch über den „Möglichkeiten", so paradox es klingt.

Bestimmt ist das, was das Wesen der „Möglichkeiten" ausmacht, ihr ideales Sosein — da das Fatum ein intellektuelles sein soll, kann nur dies gemeint sein, kann nur dies bestimmt sein.

Die Wirklichkeitsform kann von diesem Fatum gar nicht betroffen werden, weil dies ein Fatum des Tuns und des Willens voraussetzt, und ebendies lehnt Leibniz ja gerade ab.

So bleibt also für die Wirklichkeitsform ein Spielraum, die „Möglichkeiten" bleiben bestehen, sie können aber vom idealen Sein in das reale übergeführt werden. Nur insofern steht über dem Realen auch ein Fatum, als die Wesensbegriffe der „Möglichkeiten" fata = Ausgesagte = Bestimmte sind.

Im göttlichen Intellekt erfolgte, wie wir sahen, diese Aussage auf Grund der Widerspruchslosigkeit der Begriffe. Gleichzeitig ist durch die Geltung des Prinzips des Besten gesagt, daß unter den „Möglichkeiten" eine als die beste bestimmt und bezeichnet ist.

Nicht aber folgt in der gleichen Weise, wie unter einer Menge von „Möglichkeiten" sich eine als die beste zeigt, aus dem Begriff des Besten die reale Wirklichkeit dieses Besten. Es unterliegt also auch die willensmäßige Verwirklichung nur dem intellektuellen Fatum des als Besten Erkannten.

Das in der intelligiblen Anschauung Gesagte enthüllt notwendigerweise Wahrheit.

Gott ist also nicht nur der, der dies Fatum ausführt, sondern auch der, der es setzt. Erst in dem Willen aus einfacher Einsicht muß der Quell der Dinge gesucht werden [225]).

Fatum des Wissens vom Besten leitet die Willensentscheidungen unter den Voraussetzungen der Intelligenz, der Güte und des Drangs zur Entfaltung und zur Mannigfaltigkeit zur Verwirklichung der als besten erkannten „Möglichkeit".

Anm. 225: Theodizee, Buch, IV, S. 411.

Fatum Gottes ist nichts anderes, als seine Natur selbst, sein eigener, seine Weisheit und seine Güte regelnder Verstand [226]).

Wille und Macht können daran nichts ändern, weil an der Wahrheit nichts zu ändern ist. Nur die Erfüllung und Verwirklichung des Fatums ist vom Willen abhängig. Der Wille hat also gerade Freiheit, Freiheit auch zur Verwirklichung des geistig-intellektuellen Fatums. Wenn alles durch dieses Ausgedrückte verwirklicht wird, dann wurde es nur durch die Überzeugungskraft des Besten bestimmt. So kann es nun in dem Schlußmythus der Theodizee heißen, daß Iupiter unter dem Fatum steht, daß es stärker ist als er, weil es sein Fatum ist, weil es sein intellectus ist, und daß er deshalb nichts daran ändern kann.

Das Wissen ist Einsicht, als Einsicht ist es Einsicht in etwas Bestimmtes, dies Bestimmte ist der Gehalt — ist der intellectus divinus selbst. Er sagt Bestehendes, Wahres aus.

Sein Fatum ist zudem, daß nichts Unmögliches möglich, Unwahres nicht wahr, Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann.

Bevor also etwas getan werden kann, muß es bestimmt, ausgedrückt, „gesagt" sein, d. h. unter anderem eine „Möglichkeit" sein.

Hieraus läßt sich Leibnizens Stellung zum Fatum ganz klären.

28. Fatum u. Wille.

Der Wille hat viele Möglichkeiten, so viele als es einsichtige „Möglichkeiten" gibt. Alles das, was bestimmt ist, nicht unmöglich ist, kann sein Ziel werden. Die „Möglichkeiten" sind somit vorausgesehen, vorausgesagt und bestimmt, sie haben, bevor sie getan werden, den Charakter des Zu-Tuenden erhalten. Diese „Möglichkeiten" bauen sich gemäß ihrem Sosein und dem Werte ihres Seins in der Form einer Pyramide auf, da notwendig eine die beste sein muß, während sich die Basis bis ins Unendliche verbreitern lassen soll, wo sich immer noch schlechtere finden lassen. Aus dem Sosein der verschiedenen „Möglich-

---

Anm. 226: a. a. O. S. 250.

keiten" folgt für die vollkommenste Einsicht von selbst und zwangsläufig die eindeutige Stellung innerhalb dieser Pyramide. Der besten „Möglichkeit" haftet auf Grund ihres Soseins die Bestimmung an, die beste zu sein. Wie der Intellekt dem Prinzip des Widerspruchs unterliegt, so unterliegt der Wille dem Prinzip des Besten.

Er ist frei, wenn auch an den Grad der Erkenntnis gebunden, da ja nichts ohne Grund geschieht. Die Stärke der Motive, die ihren Grund in der idealen Seinsart der „Möglichkeiten' haben, muß für die Wahl des Besten angegeben werden können.

Gemäß dem Grad- und Stufenunterschiede im Reich der Intelligenzen sind die Wissens- und die Willensmöglichkeit verschieden.

Der vom Prinzip des Besten abhängigen Realmöglichkeit, der Sachmöglichkeit zweiter Ordnung, geht also die im idealen Bereich Sein und Sosein habende Sachmöglichkeit erster Ordnung voraus.

29. Offenbarkeit d. Seinswirklichen d. idealen Bereichs, der ‚Möglichkeiten'.

Die Seinswirklichkeit des idealen Bereichs hat dadurch Bezug auf die geistige Erkenntnis, daß alles in ihr Enthaltene offenbar ist. Den „Möglichkeiten" als Idealseienden kommt es zu, offenbar zu sein. In der Erkenntnis nehmen wir dies Offenstehende in Besitz, d. h. bei Leibniz ist dies nur dann der Fall, wenn wir ein Prinzip, eine Idee des zu Erkennenden in uns haben oder doch etwas Derartiges in uns haben, daß das zu Erkennende aus dem Vorhandenen entwickeln läßt.

So liegen also Wahrheit und Wert vor unserer Erkenntnis. Die „Sachen" sind Gott und Menschen in verschiedener Weise offenbar.

Für ihn ist das, was an den „Sachen" offenbar ist, mit der cognitio intuitiva verbunden. Der göttliche Intellekt macht die Wahrheiten, Wesenheiten, Sachmöglichkeiten aus. Für die cognitio symbolica des Menschen bleibt nur das aktive Erkennen auf Grund eingegebener Ideen übrig, für sie ist das im göttlichen Intellekt Offenbare nicht ausschöpfbar. Das Erkennbare übersteigt das Erkannte für uns, nur der intellectus divinus erkennt die „Sachen" ganz, durch dieses Erkanntsein sind sie. „Die Menschen erkennen die Dinge", sagt Leibniz, „weil Gott in sie ein Prin-

zip hineingelegt hat, nach welchem sie das, was außerhalb ihrer selbst ist, vorstellen. Gott erkennt sie, weil er sie immerwährend hervorbringt" [227]).

Ideen und Prinzipien sind dem Menschen wenn auch nicht fertig, so doch keimartig eingegeben — insofern ist der Intellekt bei Leibniz ein passiver, aber die Entwicklung der Ideen in der Wirklichkeit und die Betätigung am Material ist eine aktive Leistung!

Hinnehmend ist der Intellekt des Menschen hinsichtlich der Ideen, die aus dem göttlichen Intellekt stammen. Aktiv ist er den Tatsachen dieser Welt gegenüber. Der „intellectus ipse' ist es, der auf Grund des im göttlichen Intellekt Geschauten aktiv Vorstellungen bildet. So bleibt auch die Aktivität des Menschen hinsichtlich der Erkenntnis gewahrt.

30. Losgelöstes Seiendes?

Von großer Wichtigkeit ist es dabei, daß alle abstrakten Gedanken von Leibniz immer in Beziehung stehend zu gewissen sinnlichen Grundlagen gedacht werden. So versucht er gerade kein losgelöstes Sein aufzustellen, dem „intellectus ipse" kein losgelöstes geistiges Sein zuzuschreiben. Die Seinsbereiche sind nicht getrennt, sondern stehen miteinander in Beziehung. Denn er sagt: „daß es in der Tat bestimmte Materialien des Denkens, bestimmte Objekte des Verstandes gibt, die nicht durch die äußeren Sinne geliefert werden, nämlich die Seele selbst mit ihren Tätigkeiten", aber weiterhin, „ich finde, daß es keinen abstrakten Gedanken gibt, der nicht von irgendwelchen materiellen Bildern und Spuren begleitet wäre" [228]).

Da den „Möglichkeiten" als Möglichkeiten keine Realwirklichkeit eignet, gehören sie zu dem, was Leibniz abstrakte Gedanken nennt. Wenn er nun sagt, daß kein abstrakter Gedanke ohne materielle Bilder und Spuren sein kann, kann dies nicht für die reinen „Möglichkeiten" gelten, die der intellectus divinus enthält. Dieser Bereich ist verschieden von dem des Realwirklichen. Es kann nur gesagt sein, daß für menschliches Denken und Erkennen

---

Anm. 227: Viertes Schreiben an Clarke. § 30.

Anm. 228: Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste. Gerh. VI. S. 529 = Buch. II. S. 154.

Ideales und Reales nicht geschieden erkannt wird, daß also alle Realerkenntnis es auch mit Idealem zu tun hat. Der „intellectus ipse" des Menschen findet im Konkreten sein Betätigungsfeld. Wie diese Welt auf Grund von Abstraktem, von „Möglichkeiten" geschaffen wurde, so kann auch in ihr nichts erkannt werden, das nicht einen idealen Grund hätte. Wenn es aber heißt, daß keine abstrakten Gedanken bestünden, die nicht von Materiellem begleitet wären, so kann dies in Bezug auf unser Problem des Möglichen nur bedeuten, daß nicht die „reine Möglichkeit", sondern die Realmöglichkeit gemeint ist.

Von dieser kann man allerdings sagen, daß alles, was so bezeichnet wird, da es entweder wirklich ist, war oder sein wird, in irgend einer Form von Materiellem begleitet ist.

Nur für die abstrakten Gedanken, die Realmöglichkeiten bedeuten, kommt also das Vorausgesetzte in Frage. Alle die Gedanken, die diesen Weltbegriff konstituieren halfen, sind abstrakt, aber mit der Verwirklichung der Welt muß alles als zu ihr gehörig Gedachte im Laufe der Entwicklung selbst real werden. Das sich innerhalb dieser Welt Bewegende hat seinen Grund in einer dieser Welt zugrundeliegenden „Möglichkeit", da es bestimmt zur Verwirklichung kommen wird, kann man diese Gedanken, diese „Möglichkeiten", als reale, real gewordene oder real werdende bezeichnen.

Das Dasein der „reinen Möglichkeiten" kann nach all dem Voraufgegangenen nur als ein immaterielles gedacht werden. Dies ideale Dasein wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß jedes „Ding" vor seiner Realexistenz idealiter zu dem Entschlusse über die Verwirklichung einer bestimmten Welt mit beigetragen hat[229]).

Ein idealer Beitrag konnte nur zustande kommen, weil „Möglichkeiten" im göttlichen Intellekt bestanden. Wenn alles in dieser Welt auf Grund von „Möglichkeiten" geschieht, dann ist Erkenntnis die Einsicht in die „Möglichkeiten" dieser Welt, d. h. Realerkenntnis im weitesten Sinne. Unter der Voraussetzung, daß dem Menschen eine Reihe von Ideen eingegeben sind, betätigt sich der menschliche Intellekt gemäß diesen Ideen und hat gemäß diesen

Anm. 229: Theodizee, Buch. IV, S. 101.

Ideen eine gewisse Einsicht in die „Möglichkeiten" dieser Welt, je nach seiner Kraft. Alles rein Ideale muß, da wir doch auch von ihm Erkenntnis haben, dem Weltbegriff als zugehörig erachtet werden.

31. Die abstrakten Ideen und das Reale. Die eingeborenen Ideen. Die Erkenntnis.

Da die menschliche Erkenntnis im eigentlichen Sinne nur das zu erkennen vermag, was auf Grund des eingegebenen Prinzips schon in ihr enthalten ist, sind die Urteile, in denen Erkenntnis zum Ausdruck kommt, eigentlich durch Analyse erworben. Die klare und deutliche Erkenntnis trennt das Gebiet der Vernunftwahrheiten von dem der Tatsachenwahrheiten.

Diese Unterscheidung ist aber nur eine Unterscheidung von Seiten des menschlichen Intellekts, vom göttlichen her ist alles gleich rational.

So sind denn auch die Tatsachenwahrheiten für den göttlichen Intellekt nicht zufällig im eigentlichen Sinne. Die Unterscheidung der vérités éternelles und der vérités de fait als rationaler und nicht rationaler Wahrheiten ist somit eine spezifisch menschliche. Ihre Unterscheidung deutet eine psychologische Differenzierung der Erkenntnisvermögen an.

Wir fassen also das über das Erkenntnisvermögen und die Erkenntnismöglichkeit Gesagte noch einmal zusammen.

32. Wissensmögl. bei begrenzten Intellekten. Zusammenhang von Wissensmögl. und Willensmöglichkeit.

Der intellectus divinus denkt nicht so wie wir, er braucht keine Zeit, um von einer Wahrheit zur anderen zu gelangen. Dadurch daß er a l l e Wahrheiten und ihre Beziehungen auf ein Mal begreift, kennt er auch alle Folgen und besitzt eminenter alle Überlegungen, die wir anstellen können: aus diesem Grunde ist seine Weisheit vollkommen [230]).

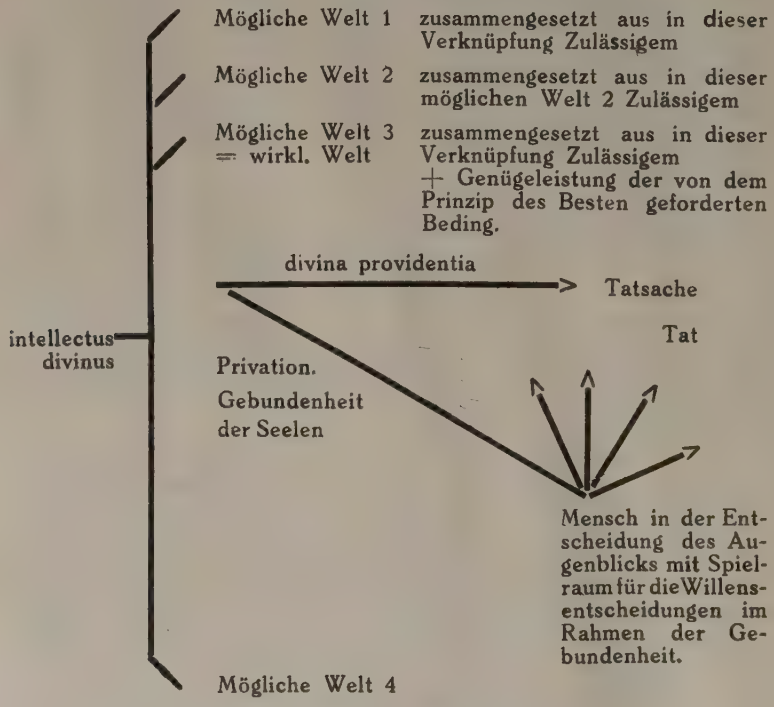
Für Leibniz ist alles rational, das, was wir Wissensmöglichkeit nennen, setzt erst die Unterscheidung von für uns notwendigem Einsichtigem und zufälligem Einsichtigem. Der Weg der Vernunft, der das notwendige Einsichtige sichern soll, beruht auf dem allgemeinen Prinzip, daß nichts ohne Grund geschieht oder daß das Prädikat stets in einer Form in dem Subjekt enthalten ist. Die vollkommene Einsicht in dies Prinzip hat der intellectus divinus [231]).

Anm. 230: Theodizee. Buch. IV. S. 440.

Anm. 231: Über die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 178 ff = Buch. II. S. 501.

Durch eine Privation hinsichtlich der Kraft, ist allen anderen Intelligenzen je nur ein Teil äquivalent einsichtig, dieser ist nun deswegen einsichtig, weil der schaffende Gott in die wirklichen Seelen ein intellektuelles Prinzip hineingelegt hat, nach dem sie das, was außer ihnen ist, oder einen Teil davon, vorstellen können, wie es ihre Kraft erlaubt. Sie empfangen also die Ideen von Gott, nehmen sie von ihm hin. Unsere Erkenntnis der Dinge hat sich nach dem durch die eingeborenen Ideen festgelegten Umkreis zu richten. Somit ist Gottes Wissen, Erkennen und Wirksamkeit mit der des Menschen nicht vergleichbar, weil der intellectus divinus alle Begriffe, Ideen, Wahrheiten, Wesenheiten und „Möglichkeiten" setzt [232]).

An einem Schema sei dies veranschaulicht:



Anm. 232: Viertes Schreiben an Clarke, § 30 ff.

Der intellectus divinus umfaßt somit alle „Möglichkeiten"; der menschliche nur einige auf Grund der eingeborenen Ideen und der Kraft zu ihrer Apperzeption.

Da nun jegliches Handeln durch Einsicht bestimmt ist, so ist auch hiervon der Spielraum für die Willensentscheidungen abhängig. Denn, wie es bei Leibniz heißt, es handelt niemand ohne Kenntnis. Auch Gott nicht. Seine Entschlüsse sind vielmehr antizipierende Willensakte [233]).

Das in den Willensakten Verwirklichte ist das für uns und nach der Verwirklichung zufällig Wahre, da uns die Einsicht in die Bestimmungsgründe fehlt, während es dies für den höchsten Intellekt weder vor der Verwirklichung noch nach ihr war. Das Wissen dieses Intellekts ist ein Wissen a priori, das die Gründe der Wahrheiten — hier der „Zufälligkeit" der Wahrheiten — mit umfaßt [234]).

Solch Wissen ist vollkommen, diese Vollkommenheit hat aber nur, sofern das Wissen Gott gehört, keine Schranken [235]).

Der Stufenbau des Wissensmöglichen ist damit noch einmal klargelegt.

Wenn die Handlungen von mehr oder weniger klaren Einsichten abhängen, die „Möglichkeit" der Erkenntnis aber wie wir schon sahen gradweis verschieden ist, dann muß für diese Abstufung ein Grund gesucht werden. Und dieser beruht wieder auf einer metaphysischen Wahrheit. Da es eine unendliche Anzahl von „Möglichkeiten" gibt, nur aber eine bestimmte Anzahl von ihnen miteinander vereinbar ist, bilden die Komplexe der vereinigbaren „Möglichkeiten" gemäß ihren Wesenheiten spezifisch geartete Welten. Mit ihrer Verschiedenartigkeit enthalten sie zugleich mit ihren Wesen Wertverschiedenheiten, so daß in der Zusammensetzung selbst der Grund für die Wertstufe liegt. Wie wir wissen, sind Leibnizens Voraussetzungen die Annahmen der Güte Gottes, der Intelligenz und die Annahme seines Drangs zur Mitteilung und zur Ent-

---

Anm. 233: Theodizee. Buch. IV. S. 253.

Anm. 234: Über die Freiheit. Nouv. lettr. et opusc. S. 178 ff = Buch. II. S. 503.

Anm. 235: Metaphysische Abhandlung (1686). Gerh. IV. S. 427 = Buch. II. S. 135.

faltung. Da der Intellekt die „Möglichkeiten" zugleich umfaßt, mit ihnen aber auch ihre Werthaftigkeit, ist der Weg der Verwirklichung gewiesen.

Es ist schon ein metaphysisches Übel, daß sich nicht a l l e s miteinander vereinigen läßt. Den Grund muß man darin suchen, daß die Wesenheiten alles Realen aus einem idealen Bereich kommen, wo die Widerspruchslosigkeit des Begriffes erforderlich ist. Dies läßt sich auch so ausdrücken, daß einfach die Geltung einiger metaphysischer Sätze d. h. einiger ontologischer Sätze anerkannt werden muß. Zu diesen Sätzen gehören sowohl der Satz vom Widerspruch wie der Satz vom Grund wie das principium convenientiae.

33. Die Unvollkommenheiten und der intellectus divinus.

Es gibt für alles Reale eine ursprüngliche Unvollkommenheit — eine metaphysische Unvollkommenheit vor aller Sünde, sagt Leibniz.

Begrenzung gehört zum Wesen alles Realen.

Die Unvollkommenheit liegt schon im Wesen der „Möglichkeiten", ihr Wertstufenbau ist ein solcher im Hinblick auf die Realisierung. Die wesentliche Natur der Dinge liegt in den „Möglichkeiten", diese sind Gegenstand des Verstandes [236]). Somit ist die Region der Wahrheiten, Wesenheiten, „Möglichkeiten", der Idealgrund sowohl des Guten als des Bösen. Der Gedanke von irgend etwas Realwirklichem oder zu Realisierendem schließt also gleich eine Unvollkommenheit ein. Die Begrenzung ist natürlich auch eine der Intelligenzen mit ihren Wissens- und Willensmöglichkeiten, somit ist auch der Stufenbau — je nach der Stellung der „Möglichkeiten" — bei den Intelligenzen metaphysisch bedingt.

Beschränkte innere Kraft und Intensität der Geschaffenen ist der Ursprung für alle Mängel.

Die Begrenzung, die metaphysische Privation, ist Grund für alle Wissensmöglichkeit und Willensmöglichkeit. Der intellectus divinus h a t unendliches Wissen, der göttliche Wille hat unendliche Macht, da es eine Verdoppelung Gottes nicht geben kann, muß für alles Übrige nur ein Teil davon bleiben, und dieser Teil bildet die „Möglichkeiten" der jeweiligen Intelligenzen.

Anm. 236: Theodizee, Buch. IV, S. 110.

Nicht die Materie ist die Quelle aller Begrenzung, sie ist auch nicht die Quelle aller Dinge, sondern dies ist allein die Region des Idealen. In ihr liegt es, daß zum Realen wesensmäßig Begrenzung gehört, in ihr liegt jeweils das Vorbild für die wirklichen Dinge. Das Unvollkommene menschlichen Wissens, somit auch Handelns, liegt in dem von der wirkenden Ursache nicht Getanen. So nennt Leibniz dies ein deficiens. Und damit ist es z. B. einem beschränkten Verstand unmöglich, „künftige Dinge mit Umständen vorauszusehen, weil die Welt aus unendlichen Dingen besteht, die zusammenwirken, also daß nichts so klein, noch so weit entfernt, welches nicht etwas beitrage nach seinem Maß“ [237]).

Für Gott ist alles wißbar, denn es ist ja alles vernünftig, der intellectus divinus enthält sogar die Dogmen, die so sehr der Vernunft zu widersprechen scheinen und vermag sie und ihr Wesen vernunftgemäß zu entwickeln, während wir dies nicht können [238]).

Zugleich ist nicht nur ein Unterschied im Umfang, sondern auch ein Unterschied im Weg festgestellt.

Gottes Erkenntnis ist a priori und unabhängig von Bedingungen, Zeit und Geschichte. Das Wissen des Menschen jedoch hängt gerade, weil das ihm eingegebene Ideenmaterial unvollkommen ist, am a posteriori, an Zeitlichkeit und Geschichte.

Während der „intellectus divinus“ den Begriff von allen Prädikaten enthielt, enthüllt den begrenzten Intelligenzen die Geschichte einen Teil der Prädikate nachträglich.

Die Angemessenheit der Sinne ist ebenso beschränkt wie der Umkreis der den Intelligenzen eingeborenen Ideen. Während aber die Erkenntnis gemäß diesen — wenn auch der Reichweite nach begrenzten — Ideen wenigstens innerhalb dieses Umfangs adäquat ist, ist die Erkenntnis durch Erfahrung immer inadäquat.

34. Die Rationalität alles Seienden,

Es gilt also für alles Seiende und Geschehende, daß es rational erfaßbar ist. Die Offenbarkeit all dieses Er-

Anm. 237: Von dem Verhängnisse. Deutsche Schriften II. S. 50.
Anm. 238: Theodizee. Buch. IV. S. 74.

faßbaren setzt auf der objektiven Seite einen Teil der Wissensmöglichkeit. Auf der subjektiven Seite ist die „Möglichkeit der Wißbarkeit durch die metaphysische Privation begrenzt.

Von s i c h aus gibt der „intellectus divinus" der Wissensmöglichkeit Raum, nur ist das faktische Wissen abhängig von der Struktur der erfassenden Subjekte und Intellekte — ein absolutes Wissen ist nur der „intellectus divinus" selbst, der der Inbegriff aller Wahrheiten ist.

Eine klare und deutliche — eine adäquate Perzeption schließt dann tatsächlich die Bejahung der Wahrheit ein.

Auf Grund der eingeborenen Ideen ist es auch dem Menschen möglich, Wissen von den ewigen Wahrheiten zu haben. Aber da die Ideen ihm nicht alle und nicht alle adäquat offen stehen, bleibt für den größten Teil der Erkenntnis der Weg der Erfahrung übrig, und mit dieser läßt sich über notwendige Wahrheiten nichts ausmachen. Wenn wir also abschließend nochmals vom Menschen sprechen, dann ist Leibnizens Stellungnahme die, daß der Mensch weiß, daß die Inhalte der durch Erfahrung gewonnen Erkenntnisse für den höchstn Intellekt ebenso einsichtig und rational — ebenso a priori erkennbar sind.

Zu dem für uns nicht a priori Einsichtigen gehören die kommenden „Zufälle", die aus den freien Handlungen vernunftbegabter Wesen stammen und die vor ihrer Wirklichkeit in dem Bereich der „Möglichkeiten", und unter ihnen bestehen. Zufälle heißen sie gerade, weil die Motive die zu ihnen führen, für endliche Intellekte nicht überschaubar sind.

Wegen der metaphysischen Begrenzung der realen Dinge und Intelligenzen gelangt der menschliche Intellekt nie zu den unendlichen Verknüpfungen, die der „intellectus divinus" hat. Da der Horizont aller Intellekte begrenzt ist, genügt auch die Offenbarkeit des idealen Bereichs und seiner Inhalte nicht allein, um eine vollkommene Erkenntnis zu ermöglichen.

Die metaphysische Privation birgt die Beschränkung der Wissens- und Willensmöglichkeit, weil sie letztlich eine Privation hinsichtlich der Kraft ist.

Wir kommen nun zum Schluß.

35. Zusammenfassung: Die Hinordnung d. Idealen auf das Reale, der ‚Möglichkeiten' auf die Wirklichkeit. Die Zuordnung von Intellekt und Wille.

Leibniz hält, wie wir sahen, an der metaphysischen Wesensverschiedenheit von Gedachtem und Realseiendem, von Denken und Sein überhaupt fest. In der Gottheit ist diese Verschiedenheit aufgehoben, sie ist sowohl Bewußtsein wie Wirklichkeit.

Das Reich des Idealen ist auf das des Realen zugeordnet. Diese Zuordnungen und Hinordnungen sind die „Möglichkeiten" betreffs alles Individuellen. Wie sich die reale Wirklichkeit nach den „Möglichkeiten" richtete, so richtet sich die Ordnung des Realseienden nach der Denkordnung.

In der Denkordnung sind die „Möglichkeiten" vollständige, in sich abgeschlossene und alles ihnen Zukommende und Zustoßende bereits ideell enthaltende Begriffe.

Wie im allgemeinen Denk- und Seinsordnung zu einander hinordnet sind und ihren gemeinsamen Ursprung in Gott haben, so ist auch in der Welt Ideales und Reales zueinander hingeordnet, insofern als die prästabilierte Harmonie den Zusammenhang und die Ordnung von Realem und Idealem hinsichtlich der Monaden stiftet. Wenn also Denken und Sein d. h. ideales Sein und reales Sein letztlich auf ein gemeinsames Prinzip zurückgehen, dann ist dies nicht nur bei dem Begriff der Monaden zu erkennen, sondern erst recht bei der Schaffung der Welt aus „reinen Möglichkeiten".

Gerade diesen gemeinsamen Verweis auf Gott können die „Möglichkeiten" klar machen. Mit dem Verweis auf Verstand und Willen Gottes durch die „reinen Möglichkeiten" sind wir aber zu der These der Arbeit zurückgekehrt, daß die „Möglichkeiten" Seiende sind, daß das Problem des Möglichen in Leibnizens Fassung gar kein Modalitätsproblem, vielmehr ein Problem der Wirklichkeitsformen ist. Nur beiläufig wurden die Ansätze zu einer Klärung des ontologischen Modalitätsproblems gestreift. Es handelte sich also um den Seinscharakter des Objekts der Fragestellung, um den Seinscharakter der „Möglichkeiten".

Das Ergebnis war, daß wir feststellten, wie es sich um die idealistische Ansicht handelte, wonach die „Mög-

lichkeiten" als Grundlagen alles individuellen Seienden ein ideales, gedankliches Sein besitzen.

Die Realgeltung der auf wirkliche Gegenstände bezogenen Urteile, die irgendwie begründet werden muß, beruht auf der prästabilierten Harmonie zwischen den eingeborenen Ideen und der Wirklichkeit der realseienden Sphäre.

Für das verschiedene Wirkliche, das auf Grund von „reinen Möglichkeiten" verwirklicht wurde, bedeutet dies, daß wegen der prästabilierten Harmonie zwischen Idealem und Realem kein abstrakter Gedanke ohne eine realwirkliche Entsprechung bestehen kann.

Nachwort.

In dieser „Vorrede als Nachwort" will ich kurz meine persönliche Stellungnahme in den Grundlagen umreißen. Ich setze diese hierher, weil ich meine, daß erst n a c h der monographischen Darstellung eines festumrissenen Problemfeldes, das innerhalb des in Frage stehenden Systems eine zentrale Stellung einnimmt, eine Vergleichung mit anderen Deutungen Aussicht auf philosophischen Ertrag hat, weil und insofern es i n der Arbeit gelungen sein soll, den systematischen Gehalt selbst ans Licht zu ziehen. Wenn der systematische Ort und die systematische Bedeutung des Problems der Untersuchung festgestellt ist, kann ihr Zusammenhang mit anderen eingesehen werden. Dies sollte die Arbeit leisten.

Die sich daraus ergebende Deutung des Gesamtsystems mag n a c h der Arbeit auf ihre Stellung hin unter den Deutungen Untersuchungsgegenstand werden.

Aus der Arbeit ging hervor, daß Leibniz eine metaphysische Wirklichkeit in der aktuellen Existenz der unendlichen Vernunft annimmt. Diese Annahme aber besagt, daß alles Tatsächliche nicht restlos ideal und das Metaphysische vollends nicht logisch gefaßt werden kann. So ausgedrückt widerspricht es einer erkenntniskritischen Idealisierung des Metaphysischen (Cassirer).

Das logisch Wahre hat damit auch nicht den Primat vor dem transzendental Wahren, sondern umgekehrt wird die Geltung logischer Prinzipien durch die Voraussetzung metaphysische Axiome fixiert. Der intellektualistische Panlogismus (Couturat) mit seiner formal-analytischen Methode, die sogar das Reich des Willens logisiert und intellektualisiert, scheitert an der Behauptung eines „Seins", von Metaphysischem.

Die Ideen im Sinne Platos, wie Leibniz sie dachte, „sind". Mit ihnen „sind" zugleich die „Möglichkeiten", und insofern gilt es nur für Realwirkliches, daß es auf bloß

Möglichem beruht, nicht jedoch gilt dies allgemein (Loewenberg). Denn die „seienden" Möglichkeiten sind eben nicht nur mögliche, sondern auch aktuelle. Als aktuelle Subjektbegriffe sind sie zwar hypostasierte Begriffe (Russell), jedoch damit noch keine Substanzen! Es wohnen ihnen die prädikativen Attribute inne — insofern sind alle Aussagen und Sätze über sie auf die Subjekt-Prädikat-Form rückführbar — solange sich aber die Existenzialsätze nicht zu ihnen finden, können wir nicht von Subtanzen reden.

Auf zweierlei Weise werden wir also zum metaphysischen Problem zurückgeleitet, damit zum metaphysisch Realen, einmal durch das Aktuellsein, die aktuelle Existenz der unendlichen Vernunft mit ihren Axiomen, Ideen, Möglichkeiten, zum andern durch das auf eine erste Ursache rückführbare tatsächliche Vorhandensein von Substanzen nach dem Vorbild jener Subjektsbegriffe. Die Realwirklichkeit hat in ihrer Struktur schon eine vorhergehende metaphysische Realität (Kabitz).

Aber damit nicht genug. Wenn Strukturen zur Erklärung des Seinsursprungs herangezogen werden, so erschöpft das zugrundeliegende „Seiende" allein nicht das metaphysisch Reale überhaupt, denn es „gibt" „Seiendes", das nicht realwirklich wird, es gibt Möglichkeiten, die nicht wirklich werden. Die theologisch orientierte Metaphysik der Erklärung des Seinsursprungs aus dem Nichts verbindet sich mit dem Platonischen Element der Metaphysik eines für sich bestehenden idealen Seins (Faust).

Die Erkenntnis dieses Idealseienden zeigt also keine bloße Formenlehre der Gedanken, sondern den sich nicht nur auf formal-logische Einsichten stützenden seins-theoretischen ontologischen Grund. Ontologisch Gemeintes kann nun nach theologischer Metaphysik ontisch werden, und Ontisches ist restlos so und so in eins Bestimmtes. Wenn der Satz, was nicht wahrhaft e i n Seiendes ist, ist auch nicht wahrhaft ein S e i e n d e s , gilt, dann ist, Seiendes aus dem Wesen von Einheit zu begreifen, das metaphysische Kernproblem (Ropohl).

Es führt von selbst zum Problem der „Möglichkeiten", die dem einzelnen Realwirklichen je zugrunde liegen. Aus

dem Metaphysischen entwickelt sich der Charakter des Fürsichseienden, wenn es nun für das Fürsichseiende, Individuelle keine Repräsentation gäbe, in der Individuen einander ausdrückten und so ein Universum bildeten (Heimsoeth), dann wäre die Behauptung eines universellen Zusammenhangs alles Seienden mit dem metaphysischen Fürsichsein nicht vereinbar. Gerade diese Repräsentation aber gibt es, und durch die prästabilierte Harmonie gibt sie kein formales System bloßer Entsprechungen, sondern gegenständlich gefüllte Inhalte, deren Vorbilder in den „Möglichkeiten" „existieren". In ihnen ist ein metaphysischer Pluralismus von Einsheiten gesetzt (Schmalenbach). Die realwirklichen Einsheiten sind die Monaden, die Substanzen. Mit beider Repräsentationsbegriff ist nicht nur die Spiegelung gegebener Wirklichkeiten, sondern auch die Gestaltwerdung und Vertretung neuer Idealitäten gemeint (Mahnke). In den vollständigen individuellen Begriffen, die die Vorbilder für Realwirkliches sind, mit ihrem in ihrer Einheit, ihrem Sosein festgelegten Spielraum, ist die Autonomie des Denkens grundgelegt, die die Voraussetzung zur Begründung objektiver Kulturgebiete auf Grund von Ideen bildet (Dilthey). Die fensterlosen Monaden stehen trotz ihrer individuellen Geschlossenheit wegen dieses Spielraums des autonomen Denkens, das nach objektiven geltenden Wahrheiten geregelt ist, mit einander in Zusammenhang (Windelband). So ist in diesem Ausgerichtetsein aller metaphysischen Einsheiten auf die Wahrheiten hin die universale Bezogenheit aller Einheiten gesichert. Das Kriterium für die Einheiten ist die Widerspruchslosigkeit resp. Vereinbarkeit der in sie eingegangenen Aufbauelemente, wenn nun der inneren Widerspruchslosigkeit der Einheiten die innere Widersprüchlichkeit des Gegensatzes entspricht, dann ist damit etwas als notwendig gesetzt. Zwar ist mit den Aufbauelementen nur ein Sosein bestimmt, da es aber kein Sosein ohne Seinsform gibt (N. Hartmann), muß auch hier mit dem Essentiellen Existenz irgend einer Art verbunden sein, d. h. es muß objektiv damit bestimmt sein (Pichler). Aus der vorausgesetzten Geltung des Prinzips der Widerspruchslosigkeit für alle Einheiten folgt zwar nicht die Existenz, jedoch eine als Bestand zu bezeichnende Seinsform. Diese besteht

für den ganzen Bereich des idealen Seins, darunter auch für die Möglichkeiten (Meinong).

Die Darstellung der Arbeit will an ihrem Problemfeld also zeigen, daß das Metaphysische der Sache nach dem Logischen vorweggeht. Sie kann das besonders gut, weil Leibnizens Theorie eine Theorie des Zusammenhangs von „Möglichkeit" und Wirklichkeit ist, die auf der Geltung des teleologischen Satzes vom zureichenden Grund beruht, der wiederum erstes Gesetz für eine wirkliche Vernunft ist. So ist allem Realwirklichen u. a. eine Lehre vom bestehenden Wißbaren vorgeordnet, das auch im Realseienden enthalten ist, welches somit intelligibel genannt werden kann. Und da so die analytische Urteiltheorie mit ihrer Lehre vom Begriff eine ontologische Substanz zum Grunde hat (Jansen), bedeutet dies, daß die Bereiche des Realseienden und des Idealseienden wegen der Priorität dieses vor jenem zwar verschieden, jedoch nicht vollends geschieden sind. Verbunden sind Reich des Verstandes und Reich des Willens im Wesen Gottes, dieses vernünftige Wesen ist ontologisch wirklich, der ihm zugehörige Intellekt mit seinen Begriffen, Gedanken und „Möglichkeiten" hat ideales Sein und ist mit seinen Inhalten verbindlich für alles Realseiende oder Realwerdende.

Das behandelte Problem ist somit ein ontologisches Problem, denn es weist Realseiendes auf Idealseiendes und dieses auf ein letztes wirkliches Wesen zurück, das es enthält.

Literatur-Verzeichnis.

1. Ak. 1. R. I. = G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Her. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Reihe, I. Bd. Darmstadt 1923.

2. Bauch = Bruno Bauch. Geschichte der Philosophie IV (Sammlung Göschen Nr. 394).

3. Buchenau = G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Arthur Buchenau. Her. von Ernst Cassirer. (Philos. Bibl. Bd. 107, 108) Leipzig o. J.

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers. u. hrsg. von E. Cassirer.

Theodizee. Übers. u. hrsg. von A. Buchenau (Philos. Bibl. Bd. 69 und 71).

4. Couturat = Louis Couturat. La Logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris 1901.

Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von Carl Siegel. Leipzig 1908.

5. Dutens = Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia nunc primum collecta . . . studio Ludovici Dutens Genf 1768.

6. Faust = August Faust. Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen, I, II. Heidelberg 1931.

7. Fischer = Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. II. G. W. Leibniz und seine Schule. Mannheim 1855.

8. Foucher = Alexandre Foucher de Careil. Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz précédés d'une introduction. Paris 1857.

9. Gerhardt = Leibnizens mathematische Schriften. Her. von Carl Immanuel Gerhardt. Halle 1853—1863 (7 Bde.)

Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf. Her. von dems. Halle 1860.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Her. von dems. Berlin 1875—1890 (7 Bde.)

10. Görland = Albert Görland. Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. Gießen 1907.

11. Haecker = Theodor Haecker. Vergil, Vater des Abendlandes. 3. Aufl. 1935.

12. Hartmann = Nicolai Hartmann. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin und Leipzig 1935.

Über Logische und Ontologische Wirklichkeit. Kantstudien XX. S. 1—28.

Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse X. Berlin 1937.

13. Heidegger = Martin Heidegger. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916.

14. Heimsoeth = Heinz Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. II. Leibniz' Methode der formalen Begründung. Erkenntnislehre und Monadologie. Gießen 1914.

Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt. Kantstudien XXI. 365—395.

Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.

15. Husserl = Edmund Husserl. Logische Untersuchungen I., II., 1, 2. Halle 1900 und 1901.

16. Jansen = Bernhard Jansen. Streiflichter auf das philosophische System Leibniz'. Stimmen der Zeit. Bd. 92, S. 526 bis 551. Freiburg 1916.

17. Kinkel = Große Denker. Her. von E. von Aster. II. 39—78: Leibniz von Walter Kinkel. Leipzig 1912.

18. Klopp = Die Werke von Leibniz. Erste Reihe. Historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften. 9 Bde. Her. von Onno Klopp. Hannover 1864—1884.

19. Kuntze = Friedrich Kuntze. Leibniz und wir. Kunstwart XXX. 125—130 München 1916.

20. Meinong = Alexius Meinong. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Leipzig 1915.

21. Mollat = Georg Mollat. Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig 1893.

22. Petersen = Peter Petersen. Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921

23. Pichler = Hans Pichler. Über die Erkennbarkeit der Gegenstände. Wien und Leipzig 1909.
Über Christian Wolffs Ontologie. Leipzig 1910.
Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Leipzig 1912.
Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant. Kantstudien XVIII. 383—418. Berlin 1913.
Leibniz. Ein harmonisches Gespräch. Graz 1919.

24. Possibility = Possibility. Lectures delivered before the philosophical Union of the University of California 1933. California 1934.

25. Ropohl = Heinrich Ropohl. Das Eine und die Welt. Versuch zu einer Interpretation der Leibnizischen Metaphysik. Leipzig 1936.

26. Russell = Bertrand Russell. A critical exposition of the philosophy of Leibniz. Cambridge 1900.

27. Schmalenbach = Hermann Schmalenbach. Leibniz. München 1921.

28. Solovjeff = Wladimir Solovjeff. Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. Deutsch Stuttgart 1922.

29. Stammler = Gerhard Stammler. Leibniz. In: Gesch. der Philosophie in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Kafka. Bd. 19. 1930.

30. Trendelenburg = Adolf Trendelenburg. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin II. 1855. III. 1867.

31. Troeltsch = Ernst Troeltsch. Leibniz und die Anfänge des Pietismus In: Werckshagen. Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. I. 353—376. Berlin o. J.

32. Ueberweg — Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. neu bearbeitet von Max Frischeisen-Köhler. Berlin 1914.

33. Vorländer = Karl Vorländer. Geschichte der Philosophie. Berlin 1927.

34. Windelband = Wilhelm Windelband. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Heinz Heimsoeth. Tübingen 1935.

35. Wundt = Wilhelm Wundt. Leibniz. Zu seinem 200jährigen Todestag. Leipzig 1917.

Vollständiger Literaturnachweis in:

Mahnke = Dietrich Mahnke. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Her. von Edmund Husserl. Bd. VII. S. 305—612.

Lebenslauf.

Als zweiter Sohn des Regierungsinspektors Emil Funke und seiner Ehefrau Gertrud geb. Fritze bin ich, Bernhard Otto Gerhard Funke, am 21. Mai 1914 zu Leopoldshall in Anhalt geboren. Ich bin evangelischer Konfession. Meine Schulausbildung genoß ich in Dessau am Goethe-Reform-Realgymnasium, wo ich Ostern 1934 unter Befreiung von der mündlichen Prüfung die Reifeprüfung bestand und das Zeugnis der Hochschulreife erhielt. Nach Ableistung des Arbeitsdienstes im S.-S. 1934 begann ich ab W.-S. 1934/35 Philosophie, Psychologie, Deutsch und Geschichte zu hören. Mein Studiengang führte mich von Bonn (W.-S. 1934/35 und S.-S. 1935) nach Jena (W.-S. 1935/36) und Freiburg i. B. (S.-S. 1936). Mit dem W.-S. 1936/37 kehrte ich nach Bonn zurück, wo ich am 27. April 1938 die mündliche Doktorprüfung bestand.